المعارف الحكمية
معهد الدراسات الدينية والفلسفية

العدد 32 | ربيع - صيف 2017

المَحَجّة

32

مجلة متخصصة تعنى بشـــــؤون
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

ملف العدد: الإلحاد واغتراب الإنسان

دراسات وأبحاث

المَحَجّة | العدد الثاني والثلاثون ٢٠١٧

مجلّة تعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم

المَحَجّة

العدد الثاني والثلاثون ٢٠١٧

فهرس المحتويات

ملف العدد: الإلحاد واغتراب الإنسان

دراسات وأبحاث

افتتاحية العدد

قد يصعب على المفكرين والعلماء من أهل الإيمان الديني الرضوخ لواقع التعاطي مع ظاهرة الإلحاد كظاهرة تأويلية جديرة بالاصطفاف في صفٍ مقابلٍ لصف طروحاتهم الإيمانية الدينية، كيف لا والإلحاد ـ على اختلاف مستوياته وتفاوت طروحاته ـ لم يقم في نظرهم إلا على رفات وهمية اصطنعتها نفوس الملحدين لما ظنوا أنهم هدموه من مبتنيات المنظومات الدينية المحكمة. وبعبارة أخرى، لم تكتسب أي من طروحات الملحدين مشروعية القول إلا بإقصائها لما يقابلها من مقولات الإيمان، فلا تكون طروحات الإلحاد بالنسبة لأهل الإيمان أكثر من مجموعة مقولات عدمية يتوهم صاحبها لها الموجودية لضعفٍ في التمييز بين الوجودات الحقيقية والعدميات الخاصة. فما كان لأصل الثبوت فاقدًا، فإنه لأي نحو من أنحاء الإثبات أشد فقدًا، وهذا على أهل الإيمان إملاءٌ ضروريٌ تفرضه ضوابط المنطق العقلي الذي يوقف الخوض في الهَلّيات المركبة على تحقق الإيجاب في جواب الهَلّيات البسيطة.

وعلى المقلب الآخر، لم يهنأ لدعاة الإلحاد يومًا الارتكان إلى أي نوع من أنواع التهميش الذي سعى ويسعى المتدينون ـ من ربوبيين وكتابيين ـ إلى إرسائه والبناء عليه. حيث ذهب المتقدمون منهم إلى تبنّي موقف حاد وجذري يحيل كل إيمان ديني إلى تبريرات خاوية تصطنعها نفس الإنسان الجاهل بتفسير أحوال الكون المحيط به وشؤونه تارةً، وإلى موهومات تخلقها واهمة الإنسان المأخوذ بحس الأسطرة أخرى، وإلى موروثات ومسبقات تختزنها حافظة الإنسان الجهول المتواني عن إعمال عاقلته ثالثةً، وغير ذلك من التفاسير التي توسّل به أولاء في سبيل ضرب أي أساس اعتقادي تقوم عليه المنظومات الإيمانية والدينية، ما حدا بهم إلى ادعاء التفرّد في حيازة العقلانية، أو لا أقل التفرّد في كسر كل قيود الإيمان عن النزعة العقلانية، حتى انتهت النوبة إلى دعاة الإلحاد الجدد، الذين توخّوا في سبيل الغاية نفسها سبيلًا آخر؛ وهو الاستناد إلى النتائج الحسية اليقينية التي تثبتها العلوم التجريبية الحديثة، الأصل نفسه الذي يستند إليه بعض الدينيين في إثبات مواقفهم!

وفي حين نجدنا رافضين للموقف الثاني، لما يعتريه من إفراط صريح ومغالاة واضحة

يجدها المنصف في ادعاءات الملحدين التفرد في النزوع نحو العقلانية، فإن حالنا يختلف مع الموقف الأول، فإننا وإن كنا نوافق وإلى حد بعيد على مقدماته، إلا أننا لا نوافق على عدم أهلية مقولات الإلحاد للنقاش والبحث نفيًا أو إثباتًا، ذاك أن الفلاسفة ـ ووفق الضوابط المنطقية نفسها ـ أقروا أن للأعدام الخاصة حظًّا من الوجود، ما يعني أن المقولات الإلحادية المدّعاة العدمية قد يصح الوقوف عليها والعمل على تفنيدها.

وانطلاقًا مما تقدم نقول: لقد بات وجود ظاهرة الإلحاد واقعًا لا يمكن تجاوزه، بل ثبت أن لهذه الظاهرة، لما انكشف من قدرتها على التوالد والانتشار في كل عصرٍ ومِصر، أسسًا ذاتيةً وموضوعيةً ينبغي الوقوف عليها وبحثها في سبيل الخلوص إلى فهم صحيح لحقيقة هذه الظاهرة.

نعم، قد لا يجد الباحث في كثير مما تنتجه هذه الظاهرة من مقولاتٍ حقلًا خصبًا للنقاش العلمي الحقيقي ـ ولسنا في هذه العجالة بصدد استعراض أو دحض أي من الطروحات الفكرية للملحدين ـ إلا أن أصل وجود هذه الظاهرة والتثبّت من وجود ميل قوي عند كثيرين إلى تبنيها والمحاربة تحت لوائها يفرض على الباحث إعادة السؤال عن نوابعها ودوافعها في سبيل الوصول إلى بر يقين في تفسير واقعها، خصوصًا مع وجود طرح واسع مناوئ لها ـ وهو الطرح الإيماني على اختلاف مدارسه ـ يدعي لنفسه ما تدعيه لنفسها من الاستناد إلى ضرورات العقل وحتمياته، ما يجعلنا أمام معيار وحيد مشترك بين الاتجاهين، هو معيار العقل.

وفي سبيل الخوض في هذا السؤال ـ أعني السؤال عن نوابع ظاهرة الإلحاد ـ وغيره مما يترتب عليه من الأسئلة، فإن معيار العقل المذكور أعلاه هو الأرضية الوحيدة التي يصلح الانطلاق منها، لما له من حجية على كلا الطرفين، وإلا فلن يصح بوجه من الوجوه معالجة ظاهرةٍ بالاستناد إلى مبانٍ منهجية مرفوضة في تمثّلات تلك الظاهرة.

والكلام على معيار عقلي هذه حاله، إنما يفرض على الخائض امتلاك روحية بحثية حيادية، تتيح لصاحبها الوقوف على كل ما يتطلبه البحث من استحضار لمقولات الطرح الإلحادي ـ كما والديني عند اقتضاء الضرورة ـ، وترفع عن كاهله كل الأحكام المسبقة، وتضع عنه كل أوزار الضغائن والأحقاد النفسية، مما قد يمنعه عن الوصول إلى نتائج صائبة.

وفي سياق ما تقدم، تحمل **المحجة** في عددها هذا على عاتقها مهمة الخوض في هذا السؤال. وإنها إذ تطرح موضوعة الإلحاد على بساط البحث، فهي إنما تعمد إلى ذلك لأسباب أهمها:

- إيمانها بضرورة الوصول إلى فهم دقيق لهذه الظاهرة، ما يمهد للتوغل تاليًا في تأسيس فهم فلسفي أوضح للطبيعة الإنسانية، وهو ما عمدت **المحجة** في كثير من أعدادها السابقة إلى تحقيقه.

- السعي إلى توفير الأرضية المشتركة السابق ذكرها عبر تقديم أبحاث تتوافر على المعايير العلمية الرصينة والحيادية.

- التأكيد على مركزية الإيمان العقلاني الذي تجده سبيل الخلاص الوحيد، والسعي إلى تقديم إجابات على كثير من إشكالات الملحدين، وهو المؤمل مما سيرد في طيات أبحاث الملف في هذا العدد.

- دعوة أهل الإلحاد، من دعاة ومنظرين ومتبنين، إلى حوار علمي هادئ ورصين يفترض له أن يساهم في استنقاذ هؤلاء من غياهب الاغتراب الذي يكتنفهم، مدفوعةً بالتزامها الدائم بقضايا الإنسان كموجود كرمته المشيئة الإلهية.

مع العدد

تندرج أبحاث العدد ضمن بابَين، أولهما ملف العدد المعنون بـ«الإلحاد واغتراب الإنسان»، وثانيهما باب الدراسات والأبحاث، حيث حوى الأول سبعة بحوث، فيما حوى الثاني بحثين اثنين.

يُستهل العدد بورقة بحثية لشفيق جرادي يحاول فيها الإضاءة على جوهر حقيقة الإنسان كمحور أساسي للنقاش الفكري المحتدم بين دعاة الدين ودعاة الإلحاد، فيذهب في طرحه إلى استنطاق مقولات أساسية تبني عليها دعوات الإلحاد ركائزها، كمبدأ «الإرادة الحرة» مثلًا، ليبدد التعاند الموهوم بينها وبين حقيقة الإيمان، ويحدد أطرها الفكرية المفترضة في انتظام حياة الإنسان، ما يجنّب من الوقوع في مغبّة «بتر» الأخير عن الدور الذي يريده الدين له.

ثم نقف مع طرح بحثي لحسن بدران، نتساءل فيه بإلحاح عن الحدود المعرفية الواقعية التي يمكن للقول الإلحادي السريان إليها، ونستعرض معه إمكان اكتناه أصالة حقيقية للدعوة الإلحادية في مقابل الدعوات الدينية، عبر استجلاء المعالم الفكرية للطروحات الإلحادية المختلفة، وذلك باستنطاق هذه المنظومات ومساءلتها عن رؤيتها لجملة من المفاهيم المركزية، كمفهوم «الله» و«الدين» و«الطبيعة».

ثم يلي ذلك وقفةٌ مع آلفن بلانتينغا نطالع فيها افتقاد فريقَي نزاع «الإيمان» و«الإلحاد» إلى أرضية مشتركة للنقاش يجنّب الانطلاق منها الانجرار إلى واقع من التراشق اللفظي الدفاعي أو الهجومي، النابع من تشكيك كل من الطرفين بالحيثيات المعرفية والعقلية للطرف الآخر، ونصل معه إلى اقتراح حلٍ للخروج من هذه الدوامة، وذلك بلحاظ الاتساق الأنطولوجي الذي يشغله إنسان الإيمان وإنسان الإلحاد، سعيًا إلى الوصول إلى تثبيت خطوط النزاع والبحث تاليًا في أسس الخلاف النظرية بين الفريقين.

وبعده، يقدم مشير عون دراسة يحاول فيها تحديد المبتنيات الفكرية والنظرية للفيلسوف الألماني «فريدريخ نيتشه»، الذي قدم في أطروحته المناوئة للمنظومة الدينية الكنسية جهدًا سعى فيه، من جهة، إلى تهديم أواصر البناء الديني ونبذ إله الكنيسة الذي أعلن ـ بحسبه ـ عن موته بأكثر من صورة، ومن جهة أخرى إلى بناء مفهوم جديد للإنسان يكون الأخير فيه متحرّرًا من القيود الدينية الآسرة، متجرّدًا عن المسبقات الإيمانية المحددة، سيدًا قويًا مطلق الإرادة.

ونخوض بعد ذلك، مع أحمد ماجد، في بحث إشكالي نقدي يطال لغة الإلحاد، التي يتبدى فيها العجز عن استيفاء مشروعيةٍ حقيقية للقول الإلحادي، ما حدا بها إلى السعي إلى ضرب النسق البنيوي الذي تقوم عليه لغة الإيمان، بل اللغة عمومًا، في إغفال منها للتداعيات الخطيرة لهذا المسعى، والتي تؤسس لمفهوم مبتور للإنسان، الذي تعتبر اللغة عنصرًا أساسيًا في تكوين أبعاده الوجودية.

وننتقل بعدها إلى مقاربة سمير خير الدين لواقع النقاش القائم بين الدين والإلحاد، ففي حين يتسالم كثير من أهل الفكر على أساسيات المنهج العقلي المنطقي، إلا أن واقع الخلاف إنما يتبدى في استطلاع طبيعة المواد التي تتشكل منها مقدمات البرهان عند الطرفين، والذي يشي ـ في كثير من الحالات ـ بقيام الجدال الإلحادي على إلزام الآخر بمقدمات لم يلتزمها، ما يقوي الاعتقاد بكون الإلحاد نابعًا ـ أول الأمر ـ من دوافع نفسية.

أما مع عبد الله زيعور، فإننا نقف على نوعٍ من المطارحات العلمية القائمة على أساس محاكمة الخصم انطلاقًا من مبتنياته، ففي حين يعمد كثير من دعاة الإلحاد الجدد إلى توظيف نتائج العلوم التجريبية الحديثة في سبيل التأكيد على نفي وجود خالق للكون، ينطلق زيعور من النتائج نفسها ليؤسس عليها فهمًا ما ورائيًا مختلفًا، تكون فيه هذه النتائج مقدمّات ضروريةً للإيمان اليقيني بوجود صانع للكون.

أما باب الدراسات والأبحاث، فنطالع فيه ورقتين بحثيتين لكل من كمال لزيق وأحمد جابر، تعالج الأولى البعد الوجودي للمعرفة في فلسفة صدر الدين الشيرازي، عبر الإضاءة على المعاني الجديدة التي قدمها صدرا لكل من العلمين الحضوري والحصولي، والتأكيد على أصالة الأول واعتبارية الثاني في منظومته المعرفية؛ فيما تتناول الثانية مسألة أصالة الوجود كما طرحها صدر الدين الشيرازي، عبر تحديد الأطر الصحيحة لمعنى أصالة الوجود، وتجاوز ذلك لاستعراض تفسيرات جديدة لها قدمها شرّاح متأخرون لفلسفة الحكمة المتعالية.

وهما ـ أي الورقتان البحثيتان الأخيرتان ـ جزء من النتاج العلمي الذي تمخّض عن ندوة إقليمية أقامها **معهد المعارف الحكمية** في العام المنصرم، تحت عنوان «النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية»، والذي سيصار إلى نشره تباعًا في الأعداد القادمة من **المحجة**.

والحمد لله رب العالمين.

حسين السعلوك

ملف العدد: الإلحاد واغتراب الإنسان

الإلحاد، أيديولوجيا الإنسان المبتور

شفيق جرادي(*)

أيّ إنسان يريده الدين؛ وأيّ إنسان يريده الإلحاد؟ سؤال مقيم ترسم محاولات الإجابة عنه مسار الجدل الحادّ الذي يتوسّع يومًا بعد يوم بين طرفَي النزاع. وفي حين يصرّ الملحدون على تحرير أنفسهم من قيود الدين وصولًا إلى قطع الصلة به نهائيًا، يتفطّن المتديّنون لمآلات الانجرار وراء التركيز على عناوين من قبيل «الإرادة الحرّة»، مثلًا، ويجدون فيها توظيفات يحرص خصومهم من خلالها على جذب الانتباه وتحفيز الآخرين على الانضمام إلى ركبهم. ولمّا كان الإنسان محور هذا النقاش المحتدم، فإنّ رهان أهل الدين منعقد على مقابلة الخصم بتوظيفات أشدّ إحكامًا لا تنقض جوهر حرّيّة الاختيار عند الفرد، ولكنّها في الوقت عينه لا تبالغ في إطلاق يده من غير عقال، وذلك لكيلا لا يؤدّي الإمعان في نبذ الدين إلى «بتر» قسريّ وقهريّ للإنسان عن الدور الذي يريده الدين له. وهو دور لا ينى المتديّنون يؤكّدون على أنّه ـ وإن حُفَّ بالتزامات ومعايير تتفاوت في اتّساعها ومرونتها ـ يحفظ الإنسان من الانقطاع العبثيّ والعدميّ عن مرجعيّة أخلاقيّة وقيميّة ضامنة.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ الدين؛ الإسلام؛ الإنسان؛ الفلسفة؛ العلمنة؛ الإرادة الحرّة؛ الوعي؛ ريتشارد دوكنز؛ سام هاريس.

مرّت فكرة الإلحاد بمسارات دلاليّة متنوّعة، فيها ما يشير إلى زحزحة معنى مباحث الإلهيات عن معناها الحقيقي، كما أن فيها التنكّر والجحود للقيم المنتسبة للدين، فضلًا عن التشريعات والأحكام الدينية. هذا ولم تبتعد الفكرة عن رفض أصل الدين والإيمان الغيبي.

وبالعودة إلى هذه المسارات يمكننا أن نلحظ الفلسفة، أو بعض الفلسفات، كيف قدَّمت نفسها في حدود عالم الممكنات ولم يرقها التطلّع نحو ما هو فوق الوصف الطبيعي، كما أن بعضها ذهب لطروحات ندّية مع الدين.

(*) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

لننتقل بالصورة إلى مرحلة عاصرت النص القرآني مع الملاحدة الذين فهموا المضامين الإلهية المقدَّسة فهمًا لم يقبل به الكتاب العزيز. من هنا، علَّق المفسّرون على المصطلح بالقول: «﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾[1]، من لحد، وقُرئ (يلحدون) من ألحد، وألحد فلانٌ مال عن الحق، والإلحاد ضربان: إلحادٌ إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب، فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني يوهِنُ عراه ولا يُبطله، ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [2]، وقوله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ﴾[3]. والإلحاد في أسمائه على وجهَين: أحدهما: أن يوصف بما لا يصح وصفه به، والثاني: أن يتأوَّل أوصافه على ما لا يليق به، والتحد إلى كذا مال إليه»[4].

إذن، الوصف لهذا الحال من ما يعنيه المصطلح هو:

١. الميل بتطرّف عن جادة الحق، وهو أمرٌ يعود غالبًا إلى المزاج النفسي، وهوى النفس.

٢. وقد يأخذ معنى السطحية في قراءة مصدر الوجود، بحيث يوصل للقول بالشرك بالله، فيُصوِّر لكل ما يتأثّر به هواه إلهًا خاصًّا. أو أنه ينحو منحًى تفسيريًّا يجعل فيه نظام الأسباب في كثير من مظاهر الطبيعة بيد غير الله سبحانه. وهذه هي القراءة التي قد يعطيها الملحد طابع الفلسفة أو الأيديولوجيا، والتي توصل في مؤدّاها إلى نفي التوحيد كأصل، أو إعاقة تفسير التوحيد باعتباره الأصل الحاكم في الرؤية الكونية التي يدعو إليها الإسلام كما الأديان التوحيدية.

٣. وهناك نحو من الإلحاد، هو الإلحاد في التصورات الدينية والإلحاد التأويلي للدين، بحيث يلقي على الأسماء والصفات الإلهية معانٍ وتصورات تحرّفها عن حقيقتها وجادّتها. كأن يفرض على الأسماء معان عُرفية، أو اصطناعات جدلية بين الأسماء ليفرض مؤدًّى هو إبراز التناقض وعدم التناسق بين الأسماء والصفات الإلهية.

واللافت أن مجموع هذه الأمور التي أشرنا إليها ما زالت مُحتضنةً اليوم عند المدارس الإلحادية المعاصرة، ولو بأشكال وصيغ متفاوتة. من ذلك، أن القاعدة الفعلية للإلحاد المعاصر تقوم على ذاتية الفرد في هوى علاقته مع النُظُم والتشريعات الدينية، بحيث إن ما لا يناسب هواه

(١) سورة النحل، الآية ١٠٣.
(٢) سورة الحج، الآية ٢٥.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق هيثم طعمي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، دون تاريخ)، الصفحة ٤٦٧.

يصبح عُرضةً للتنكر والاستهزاء والرفض الجذري لأصل الدين باعتباره مصدر تلك الأحكام والتشريع، وهنا عين الميل عن الحق وصولًا لرفضه. وقد كان واضحًا أن ما من إلحاد نتج عن فلسفة أو علم تخصصي، بل إن الموقف النفسي ومزاج الهوى الرافض للدين هو الذي شجّع التذرّع بفلسفة هنا وفلسفةٍ هناك، أو فرضية علمية هنا وهناك، صارت عند هؤلاء متكأً يستقوون به في مواجهة الدين بقيمه وتشريعاته وصولًا لمبادئه واعتقاداته. فكيف يصح مثلًا من أمثال دوكنز أن يقدِّم نفسه كفيلسوف في الوقت الذي لو راجعت فيه كتابه **وهم الإله** لن تجد جملةً واحدةً صيغت بلغة فلسفية، فضلًا عن اعتبار هذا الكتاب، كتابًا علميًّا. اللهمّ إلا أن صارت الأدبيات الدعائية في عصرنا فلسفةً تبني رؤًى. وبقليل من التمعن في كتاب **نفي اللاهوت** لأونفري تستنتج أن المقدّمات التي بنى عليها ما ادّعاه فلسفةً إن هي إلا مقدّمات نثرية صيغت بأسلوب شاعري ليس له في محالٍّ الفلسفة مكان أو نصيب. لذا، فإن الموضوعية تقتضي الفصل بين الإلحاد والفلسفة أو الإلحاد والعلم أولًا، وتقتضي ثانيًا تحديد وظيفة الفلسفة والعلم قبل الحديث حول وظيفة الإلحاد.

إذ الفلسفة هي هذا القلق المدهش الذي يعتري الإنسان على الدوام، ويعبِّر عنه بالسؤال الباحث عن إجابة تتطلّع نحو يقين معرفي يستند إلى البرهان.

فيما أن العلم هو عين هذا الاختبار أو ذاك الذي يولّد عند الذهن فرضيةً ما، يسعى الباحث لاكتشاف نظرية ما من خلال البحث في تلك الفرضية.

مما يجعلنا نقول إنّه لا انحصارية نظريةً للعلم أو للفلسفة، بل هما أمران متاحان لكل أحد، إلّا أنّ بعض الناس قد يستفيد منهما في مبتنيات أيديولوجيّة كما هو الحاصل مع الإلحاد. ففي الوقت الذي تتمهّل فيه الفلسفة قبل أن تولّد يقينًا، ويتواضع العلم قبل التفكير في بناء أي نظرية، فإن الإلحاد يسلك درب المغالطات في استدلالاته، ويقتحم عالم المناظرة الجدلية بأنماط من الشعرية والأدب السافر لتثبيت افتراضاته.

لكن من الواضح أن موارد القوّة لدى الاتجاه الإلحادي إنما استمدّها من أمرَين:

الأمر الأوّل: موقعيته التي يتموضع فيها باعتباره خارج الحدث والتأثير العام بشؤون بناء المجتمعات والمؤسسات الرسمية، مما سمح له تتبّع عثرات كل سلطة، خاصةً سلطة الدين والتراث، وإجراء صور نقدية هي أقرب لكونها إعلاميةً منها لتكون بانيةً لمشروع حياتي فاعل. من هنا، نجد وفرة التقاطعات بين الإعلام والإلحاد على دروب الشذوذ الأخلاقي ـ الاجتماعي، والنشاز الفكري ـ الثقافي. ولا يخفى مدى سلطة مثل هذا التعاضد الإعلامي ـ الإلحادي اليوم.

وهو الذي يوفر للاتجاهات الإلحادية فرصة إحداث ضجيج عالمي هو أقرب ليكون ظاهرةً صوتيةً عابرةً للأثير منه ليكون ظاهرةً إنسانيةً حقيقيةً.

الأمر الثاني: نجاح الاتجاهات الإلحادية في توظيف التيار العلماني لمصلحتها، ومصلحة انتشارها. فالعلمنة كما هو معلوم، استطاعت أن تفرض على الحضور الديني وبمستوًى عالمي، ضريبة الإذعان لنمط الحياة العلمانية، حتى إن أعرق المؤسّسات الدينية الكنسية صارت تعتبر الاعتراف والمدح والثناء بالحياة العلمانية لازمةً في مقرّراتها وتوجيهاتها.

ولكن ما ينبغي الالتفات إليه، أن العلمنة في أفضل حالاتها إنما تخوض مع المؤسّسة الدينية معركة إثبات الوجود، سواءً على المستوى السياسيّ أو الاقتصادي، أو على مستوى إدارة المجتمع والدولة والعلاقات الكونية، ولمّا لاحظ أقطاب العلمنة الأثر البالغ للقيم الدينية وتأثيراتها في بناء الفرد باعتباره محور المعالجة الإنسانية الأولى، فضلًا عن تأثير القيم الدينية في بناء أسس المجتمع الثقافية والروحية، فقد أقرّت العلمنة بالدين، بل وبالمؤسّسة الدينية، وعملت على إجراء تفاوض عميق بينها وبين المؤسسات الدينية. هذا وبغض النظر عن نظرتنا للعلاقة بين الدين والعلمنة، فإن العلمنة لا يمكن أبدًا اعتبارها إلحادًا؛ إذ فارق بين من يقتصر في إدارة شؤونه على الحياة الدنيا، كما هو الحال مع العلمانية، وبين من ينكر أصل الوجود الممتد ما بعد الحياة الدنيا، كما هو الحال مع الإلحاد. وفارق بين من يخوض معركة الإنسان الدنيوي في مواجهة المؤسّسة الكنسية، ومن يخوض معركة الأيديولوجيا النقيضة للدين ومقدّساته واعتقاداته كما هو الحال مع الإلحاد. وما اعتماد مفردات حرية التفكير، والاعتقاد، والأنسنة، وغير ذلك إلا استعارات من قاموس العلمنة اجتذبتها الحالة الإلحادية إلى أدبياتها دونما تدبّر، بل ودونما تناسق بين تلك الشعارات وأيديولوجيا الإلحاد. ويكفي تصفّح لغة القمع وإقصاء الآخر التي تضج بها الكتب الإلحادية للدلالة على هذا الأمر. وإننا وإن لم يكن بمقدورنا في هذه العجالة إثبات الفاصلة بين مفردات العلمنة والإلحاد، فإننا سنكتفي بموضوع محوري لإظهار ذلك، وهو موضوع «محورية الإنسان».

الإنسان في أدبيات متنوّعة

لقد أجرى الدين، بالغالب الأعم، حكمه وقضاءه في حق الإنسان؛ إذ اعتبره مخلوق الله، وأولاه قيمةً منسوبةً لمصدره (الله)، فالله هو الذي كرّمه، والله هو الذي خلقه على صورته.

إلى هنا ليس في الأمر أي ضرر. لكن أن لا تكون للإنسان إرادة؛ إذ الإرادة هي لله إن شاء الله هداه أو أضلّه، وبيده مصيره إن شاء أسعده أو أشقاه. أن لا تكون للإنسان معرفة؛ إذ الله هو

العالم وهو إن شاء علّم الإنسان، وإن شاء أودعه في غياهب الجهل، بل وأكثر من ذلك، كل إرادة تختلف مع إرادة الله المقرّرة في قاموس المؤسّسة الدينية، أو معرفة هي خارج علم المقرّرات الممثّلة لدين الله، هي سقوط في البدع والهرطقات تستحق المواجهة والحرق واللعن الأبدي.

وهكذا تمّ الحكم بالقبض على الإنسان في روحه التوّاقة نحو الاستقلال في رسم القرار والمصير، وفي إبداعاته الفكرية والعلمية، بل تمَّ القبض عليه في قدرة صناعة الحياة التي هو فيها. الأمر الذي دفع هذا المخلوق لربه، ليبحث عن منافذ الخروج من الأصر والأغلال، ولو من خلال الدين، ومرةً بعد أخرى. ثم بعد ذلك أخذ القرار الذي يفيد أن (الأنا) هي التي تفتح العلم والإبداع والحياة، بل إنّ (الأنا) هي التي تصنع بدل الإله الواحد آلهةً، منها ما هو غيبي مفارق، ومنها ما هو محايث للطبيعة وقوى الإنسان المتنوعة والمتعدّدة.

وقد أفرز هذا التمرّد الممزوج بالتوق نحو الحرية، والرغبة في الذاتية والأنانية آلاف الآلهة عبر التاريخ، بل هو أفرز قرار الانفصال عن الإله.

الدافع كان سبب الانفصال، لا الواقع، لكن بما أن الإنسان قادر على اختلاق آلهة فلِمَ لا يستطيع اختلاق وقائع؟! لِمَ لا نجعل الواقع هو ما نحن عليه هنا، وما خارجه إن هو إلا سراب وتيه؟! لِمَ لا نعتبر أن الغيب هو عدم لا طائل منه؟!

كل هذا كان من أجل «الإنسان المِحْوَر» الإنسان الخلّاق.لم يكن الهدف إنكار وجود غيبي، أو التنكُّر لنعمة غيبية طالما أنها لا تضير بمحورية هذا الإنسان. لقد دخل الإنسان في هذه المرحلة دائرة التفاوض الصلب مع الله ممثّلًا بالكنيسة، ولقد اصطف العالم كلّه ليرى وليترقّب مستقبل هذا التفاوض القاسي، ما الذي سيعطيه إنسان الانفصال عن الله لممثّلي الغيب من مؤسّسات كنسيّة، وما الذي سيقدّمه ممثّلو الإله للإنسان المنفصل؟!

اختلف الخط البياني في هذا التفاوض كثيرًا ضمن مندرجات ونتائج وصيغ تنوعت عبر الزمن، وتشاكلت أو تغايرت في الهويات القومية والدينية. لكن المشهد استقرّ على صورة غلبة الإنسان المنفصل على ممثّلي الإله من كنسيين وغيرهم؛ إذ صارت السطوة الحضارية له، والدولة كما المجتمع بمؤسساته، صارت دولته ومجتمعه، وهو الذي يقرّر حجم مشاركة كل مؤسّسة دينية، وبما يتناسب مع رؤيته وأفكاره وأيديولوجيته، وهي أمور قد تختلف مقاديرها من زمن لآخر، ومن دولة لأخرى، وهوية قومية أو ثقافية وأخرى. لكن هذا الانعطاف الكوني، حافظت فيه البشرية على صيغة التفاوض بين ما هو ديني، وما هو علماني، ولم تصل الأمور إلى القطيعة النهائية أبدًا؛ لأنّ القطيعة ستعني نسفًا لطرفَي التفاوض، الدين والعلمنة، فلو ذهبنا بعيدًا

بالدين عن الإنسان لوصلنا إلى السلفيات والألفيات القاتلة للذات الإنسانية بالمجان، وهذا ما يدل عليه الواقع القائم، ومسار التاريخ. ممّا سيساوي نفي الدين الإلهي ونفي الحق الإنسان في آن واحد. أمّا لو ذهبنا بمدّعي الإنسان بتعميق الشرخ بينه وبين الدين، فسنصل للإلحاد المبني على قيم الإقصاء الكامل؛ إقصاء واقع الغيب، وبالتالي إقصاء كل غيب إنساني، من روح وعقل ومشاعر ونفس وإلى ما هنالك، من أمور ننسبها للغيب، وأخلاقيات إنسانية تتولّد منه.

فكل إحساس هو وليد غير الله وغير الإنسان أيضًا، كما ينقل صاحب كتاب **وهم الإله**: «ما يؤمن به غالبية الملحدين هو أنه على الرغم من أن الكون مادّيّ بحت، فإنّ العقل والجمال والعواطف والقيم الأخلاقية، وباختصار كل ما في سلسلة الظواهر التي تعطي الحياة الإنسانية، قيمتها قد انبثقت منه»[1]. إذًا، منه (الكون المادّيّ) انبثقت كل هذه العواطف والعقل والقيم، وما هي إلا مندرجات سلسلة من الظواهر الطبيعية. وهو الأمر الذي دعا صاحب كتاب **وهم الإله** ليخصّص فصلًا مستقلًّا في كتابه يشرح فيه كيف أن مصدر الأخلاق هو محض بيولوجي - أي ليس غيبيًّا - كما ويفسّره على ضوء الداروينية. فالطبيعة هي الموئل، وهي الخالق، وهي المصوِّر. وليس من دور هنا لله أو للإنسان. فالأوّل والآخر هي الطبيعة وحدها، وهذا سياق طبيعي مؤدّاه نفي الإنسان في لحظة نفي الإله.

ومن الواضح أن هذا السياق الإلحادي الرديف لما يقابله السياق التكفيري الإقصائي، السلفي والألفي، إنّما هما خارج كل سياق حضاري إلهي أو إنسانوي. فلا استقلالية للإنسان كما عليه العلمنة، ولا واقعية للغيب كما عند الأديان.

وبالتالي، يتحول المجتمع الإنساني في الفكرة الإلحادية إلى مجرد ظاهرة جامدة في الطبيعة، وهي خارج الحضارة كما خارج الدين. أما الناتج الذي تولّده الفكرة الإلحادية فهو «الإنسان المبتور».

وما الإنسان المبتور، إلّا ذاك الذي انفصل عن حقيقته، عن تاريخه وهويته وذاته وقيمه، بحيث إنه تنكّر لذاته في الوقت الذي تنكّر فيه لمصدره الوجودي والتكويني. ذاك المصدر الوجودي الذي صوّره الإلحاد مستنكرًا، إنه «الإله [الذي] يتدخّل بشكل حميم في شؤون البشر، يستجيب للصلوات ويغفر ويعاقب الأخطاء»[2]. من هنا، بحثوا عن مصدر للمشاعر غير الإله، فما أنتج بحثهم سوى الغدد البيوكيميائية، بل إنهم منعوا أصل العقاب والقانون حتى لو كان

(١) ريتشارد دوكنز، **وهم الإله**، ترجمة بسام البغدادي (ستوكهولم: دون ناشر، الطبعة ١٢، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

مذنبًا، وذلك لما يمكن لفكرة القانون أن تفتح على فكرة الوجود ما فوق المادّي في الإنسان. ولا نملك إلّا أن نسأل عن هذا الإنسان وحضارته التي لا قيم فيها ولا عواطف ولا قانون كيف يمكن أن تكون؟! وإذا كان أوّل معول هدم أمسك به الملاحدة هي «كسر القداسة»، فإنهم آلوا إلى نتيجة هي كسر وهدم أقدس ما في الإنسان وهي روحه وعواطفه وحياته؛ إذ ليس هذا الكائن سوى معادلة في الطبيعة ليس إلا. وهكذا كان من الضروري تحطيم رموز الكينونة والهوّية الذاتية للإنسان بدءًا من الإله الذي ليس عندهم سوى إله «هو من أسوأ الشخصيات [...] غيور [...] ويدقّق بالتوافه، وظالم وغير عادل، ومتسلّط وقاسي ومنتقم وكاره للنساء والمثليين [...]»[1]. وغير ذلك من المواصفات التي ألبسوها ثوبًا سلبيًّا لأنها تختلف عن المزاج الفردي لهذا المتبنّي للإلحاد، فكيف لا يتوافق إله الأديان مع الهوى الشذوذي للمثليين والمتحللين أخلاقيًّا؟ كيف لا يتوافق مع الرغبات والنزوات التي اعتبروها طبيعيةً؟ ومن أجل النزوة وكُرمى لعيون «طبيعتهم» إذن فلتكن مشيئة منطق الإلحاد برفض أصل الإله والدين. أما الطريقة الأمثل لتحقيق الأمثل لمثل هذا الفتك بكل مقدّس فهو السخرية. توماس جفرسون أصاب كعادته غالبًا عندما قال: «السخرية هي السلاح الوحيد الواجب استخدامه»[2]. لكن نحو من سيتوجه هذا السلاح؟! إنه بحسب صاحب **وهم الإله**، وبلغة أيديولوجية صارمة ليس ضد الخرافة، بل حسب هذا الأيديولوجي المتعنّت «أنا لا أهاجم نوعًا معينًا من الآلهة. أنا أهاجم الله، كل الآلهة، أي نوع من الآلهة، كل ما هو خارق وماورائي أينما وحيثما وُجد أو سيوجد»[3].

وما هذه الحدّة في الموقف إلا لغاية هي «هل يريد غولد حقًّا أن يعطي الحق للدين للفصل بين الجيد والسيء؟ إن عدم استطاعة الدين تقديم أي شيء آخر للإنسانية، لا يعطيه الحق بأن يملي علينا كيف نتصرف [...] لماذا لا نستبعد ذلك الوسيط ونختار قيمنا بمعزلٍ عن الدين؟»[4].

هذا هو السبب إذن، أن نختار ما يناسبنا. ما يناسب الأمراض النفسية والرغبات اليومية غير القانونية وغير الشرعية وغير المألوفة. ما يجعل الخروج عن الأسرة بسبب الشذوذ الجنسي ممكنًا.

هذا هو «الإنسان المبتور»، والذي كان أوضح من تحدّث حوله من خلفية أيديولوجيا

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٥.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.

الإلحاد الكاتب «سام هاريس»، والذي سأتوقّف مع كتابه **الإرادة الحرة**، وهو باحث أمريكي وصفه «كريستوفر هيتشنز» بأنه: مقاتل يهودي ضد السلطة الدينية. وهو فضلًا عن رفضه اعتماد الدين مصدرًا للأخلاق، فإنه يرى ضرورة رمي الدين بتهمة السحر والشعوذة والتنجيم، وهو بفضل كونه ملحدًا ضد الدين نال الدكتوراه في علم النفس الإدراكي.

بذل سام، وما زال، مجهودات كبيرةً لنقض الدين، وخاصةً الإسلام. ويعتقد البعض أن السبب في ذلك يعود ليهوديته. من هنا كان يصرّ في بعض محاضراته على عبارة ماذا لو كان **الإسلام صحيحًا؟! فسندخل جميعنا الجحيم!! أيّ إله هو هذا؟!**

في نموذجنا الذي سنعالجه هو فعلًا حالة مرضية تحتاج إلى عناية في التدقيق، وملاحظة جملة أمور على طول الطريق، أذكر منها:

١. ادعاءاته العلميّة دون إقامة أي دليل.

٢. زيادة منسوب المزاجية الشاذّة في ذاتيتها المستعلية والحاكمة على كل شيء.

٣. تجريد الإنسان من كل معنوية أو قيمة طهرانية.

٤. الأدلجة في اصطناعه البديل الأخلاقي اللا ديني واللا قانوني للإنسان.

٥. وسم الإنسان بسمة الكائن البيولوجي المبتور عن كل شيء.

إنسان البتر الإلحادي

يشرع صاحب كتاب **الإرادة الحرة**، في كتابه، من رفض أن تكون هناك إرادة، بالمعنى المعهود لمعنى الإرادة الإنسانية، فضلًا عن أن تكون تلك الإرادة حرةً. وهو مطمئن أن رفضه هذا سيثير عاصفةً في المجتمع الإنساني؛ وهذا ما يطمح إليه كل دعاة الإعلام الإلحادي سواءٌ بثوبه المسمّى علمًا أو غيره. لذا، فإنه يعلن قائلًا: «لو حدث أن أعلن المجتمع العلمي، كون الإرادة الحرة وهم؛ فإن الحرب التي سيثيرها هذا الإعلان هي أكثر ضراوةً من الحرب التي أثارها موضوع التطور»[1].

(١) سام هاريس، **الإرادة الحرة**، ترجمة هبة خطّاب، إعداد حميد الخطّاب، على الرابط:
https: www.facebook.com/notes/heba-mohamed
سُحب الكتاب نهار الاثنين ٢٠١٧/٣/٦ الساعة ١٢،٥١، الصفحتان ١ و٢.

وعليه، فلِمَ لا يأخذ «هو» هذا المجد ويثير الفوضى في كل شيء ويحقّق نجوميته الإعلامية؟ لكن، كيف سيشق الطريق نحو هدفه؟! إنه يبدأ من النقطة الأكثر أثرًا في حياة المجتمع «الإنسان» بما يستتبعه، إذ «تتعلق مسألة الإرادة الحرة تقريبًا بكل ما يهمّنا: الأخلاقيات، القانون، السياسة، الدين»[1].

فهو هنا سيعلن حربه على كل هؤلاء، ودفعةً واحدةً، بإعلانه إسقاط الإرادة الحرة بالضربة القاضية. أما البديل الذي سيحقّقه عند ذلك فهو أن يصبح «المذنبون والمجرمون مجرّد ساعات [...] وأيُّ تصوّر للعدالة يتطلّب عقابهم[...] سوف يبدو غير منطقي»[2].

لكن ما هي الإرادة الحرة حسب هاريس؟

«إن مفهوم الإرادة الحرة يرتكز على افتراضَين:

١. أن كلًّا منّا كان بإمكانه التصرّف بشكل مختلف عما فعل في الماضي.

٢. أننا نمثّل المصدر الواعي لمعظم أفكارنا وأفعالنا في الحاضر [...] كلا الافتراضَين خاطئ»[3]. إذن لا إرادة ولا وعي، بالتالي لا حرية.

ذلك أن «الإرادة الحرة هي وهم، نحن ببساطة لا نصنع إرادتنا [...] لا نملك سيطرةً واعيةً عليها، نحن لا نمتلك الحرية كما نعتقد [...] في واقع الأمر الإرادة الحرة هي أكثرها وهمًا»[4].

وما بعد الوهم إلا العدمية، في العدمية نحن، إذ لا الدين الذي يشعل فينا جذوة الإرادة والوعي، ولا العلمنة المبنية على توقّع الإرادة الحرة صائبان في تحديد حقيقة ماهية الإنسان؛ لأن هذا الإنسان الذي هو «نحن، [إنما يعي] جزءًا ضئيلًا من المعلومات التي تقوم عقولنا بمعالجتها كل دقيقة»[5].

نحن حتى في خياراتنا اليومية «أردت القهوة أكثر ممّا أردت الشاي اليوم [...] هل اختيار القهوة وليس الشاي واعيًا؟! لا»[6]. لا وعي منّا لشيء لأننا نعيش في كهف فيزياء الجسد وهناك

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

«المخ يحرّك السلوك قبل الوعي»[1]. لا وما الذي ستكون عليه حالتي الذهنية القادمة؟ لا أعلم. إنها فقط تحدث. أين الحرية في ذلك؟! صحيح أن من الصعب المرور على هذا الاستفزاز لهويتي الإنسانية، لكن التمهّل والحلم هنا الإرادي والواعي ضروري ليعرف القارئ حدود هاوية العدمية التي يأخذنا إليها الإلحاد هنا، خاصةً عندما يقول: «من المهم أن نتبين أن القضية التي أبنيها هنا ضد الإرادة الحرة لا تعتمد على فلسفة مادّية [...] لا يوجد شك أن معظم، إن لم يكن كل الأحداث العقلية هي نتيجة للأحداث الفيزيائية [...] لكن حتى إذا ما كان العقل البشري مصنوعًا من أشياء روحية لن يتغير شيء في حجتي. العمليات غير الواعية للروح لن تعطيك حريةً أكبر مما تعطيك الأعضاء غير الواعية لمخّك»[2].

من المؤكّد أن هذا النص لا يعتمد على أي فرضية أو طريقة علمية؛ إنه محض تخرّص أيديولوجي يعترف الكاتب فيه بجملة أمور:

أولًا: أن لا فلسفة في الكون، حتى تلك المادّية منها، يمكنها القبول بمثل هذا البتر للإنسان عن ذاته وإرادته ووعيه.

ثانيًا: إن القهر أو الجبرية الفيزيائية هي صانعة الأحداث العقلية، وعليه لا ميزة لأحد على آخر إلا بحسب تركيبه الفيزيائي القهري. وهذا من أصعب الأيديولوجيات القهرية التي تقصي الإنسان عن ذاته. ليكون مجرّد معادلة.

ثالثًا: في الوقت الذي يريد أن يتنازل جدلًا ويعتبر أنه على فرض روحانية العقل، فإنه لا يستطيع أن يعبِّر عن تلك الروحانية إلا باعتبارها أشياء. وهذا نتيجة أنّ «كل إناء بما فيه ينضح». فمن لم يميّز المدى الروحي عن الشيئية المادّية كيف له أن يعرف طريقة اشتغالات الروح في النفس وقواها الإرادية والإدراكية؟!

رابعًا: إقراره أن المخ وتركيباته غير واعية، والعجيب كيف يمكن لفاقد الشيء أن يعطيه؟! اللهمّ إلّا أن نقول: إنّ كل ما أفرزته غدد الإلحاد عند هذا الرجل هو محض هراء، لا وعي فيه، بحسب قوله ولوازمه.

لهذا، فإن الدرك الأخلاقي الذي سيؤهّل نفسه إليه صاحب هذا الاتجاه، لا حدود له.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨ و١٩.

واللافت هنا هو أنه يعي، بل ويقصد عن وعي هذا المسار الذي يسير فيه ويتحرك من خلاله، فتفسيره للحركة الفيزيائية في مخه تفيد بحسبه «أنّ أكثر المختلّين عقليًا إثارةً للرعب، سوف يبدون ضحايا هم أنفسهم، اللحظة التي نرى فيها تتابعًا للأسباب التي تسبق قراراتهم الواعية، وصولًا إلى مرحلة الطفولة وما بعدها، يبدأ إثمهم بالاختفاء»[1]. إن كان الفعل نتيجةً لهذا الامتداد اللا متناهي من الأحداث الفيزيائية للذهن والتي تدفع كل أمر وفعل نحو البروز، فلن يمكن هنا أن نحاسب مجرمًا على إجرامه، لأن الجريمة لم تأت نتيجة لإرادة أو وعي، بل هي الجبرية الفيزيائية التي فرضت ذلك. من هنا، فإن فروضاته الفيزيائية تؤسّس للقاعدة التالية: «أنت لم تعد مسؤولًا عن الشيء القادم الذي سوف تفكّر فيه بنفس درجة مسؤوليتك عن ولادتك في هذا العالم»[2].

فلِمَ العقاب، بل ولِمَ القانون إذن؟ وما هذه النتيجة إلا لرفض أسباب وجود الدين والثواب والعقاب. فالإرادة هي مبرّر كل ذلك. فعندما تكون «قوة الإرادة نفسها هي ظاهرة بيولوجية»[3]، إذًا، لا مبرّر لشيء. وهذا ما جعل الرجل مبتهجًا بنفسه حينما حدّثنا عن ذاته قائلًا: «إنّ فقدان الحس بالإرادة قد حسَّن أخلاقي»[4]، لن يشعر بالندم ووخز الضمير حتى لو دمَّر العالم بزرٍّ يضغطه لتفجير قنبلة هيدروجينية مثلًا.

وهكذا تتحوّل الحياة إلى عبثية لا هدف فيها لأنّ «هذا الفهم يكشف لك بالطبع حقيقة أنك دمية بيوكيميائية [...] قليل من الطعام قد يكون كل ما تحتاجه شخصيتك»[5]. نعم هنا، وكما كل مرة صدق الله العلي العظيم ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[6].

دمية. الإنسان مجرّد دمية بيوكيمائية يلعب بها نحو جديد من القدر المعاصر. إنه البيوكيمياء التي هي لا شيء، ونحن مخلوقاتها التي اعتنى الإلحاد على بيانها بلهجة هي أشبه ما تكون بلغة العرّافين، الذين يقبضون على الحقيقة المطلقة. وهذه المرة معبد هؤلاء العرّافين هو هيكل العلم ـ حسب مدّعاهم ـ وطالما أنهم مأخوذون به «بلا إرادة»، و «بلا وعي» فهم إنّما يتلقّون إشاراته السريّة خلسةً من وراء الحقيقة والوجود والإنسان.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.
(٦) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

إنسان بلا امتداد، إنسان بلا أفق، إنسان بلا حياة أو إرادة أو حرية ووعي. هذا هو الإنسان المبتور.

وإن أردنا أن نجري في حقّ مثل هذا الإنسان أي حكم، فسنكون أمام إيعازات عرَّاف الهيكل التي يُرسلها بلا ضابطة من عقل أو فهم أو وعي، عندما يتمتم وهو بحالة من الثمالة بأمور منها:

أوّلًا: أن كل ما عند الإنسان هو رغبات هوجاء عبثية لا قصدية لها، إذ لا حرية لها «فأين هي الحرية عندما تنتصر إحدى هذه الرغبات على منافستها لسبب غير معلوم»[1]. إلى أين يحيلنا عرّاف الهيكل هذا، الذي رفض الإله لأنه لم يقبض عليه داخل اختباراته. ثم فجأةً يأخذنا لنتبنّى حكم رغبة غير معلومة. لماذا ليست معلومةً؟ ألأنها هي المصدر والموجِّه؟ أم لسبب آخر؟ هنا يسكت كل الناطقين من عرّافي الهيكل عن الكلام، لأن الحاكم هو الفراغ والعدمية.

ثانيًا: إيغالًا في رفض الوعي ودوره الوظيفي الحاكم في حركة الإنسان الموصول بالله سبحانه، والمنسجم مع كينونته فإنّه يقرّر «من المشكوك فيه أن الوعي في حدّ ذاته يضيف أي شيء لهذه العملية العصبية في عملية التحكّم في الفعل»[2]. كيف اكتشف ذلك، علمًا أنه قد رفض أصل وجود الوعي هنا؟ كيف يحكم على نوعية تأثيرات وجود لا يقرّ بوجوده؟ ما هذا الشيء وضدّه؟! نعم، إنه الهذيان، فلا يمكن للعرّاف إلّا أن يهذي ليستشعر من حوله بقداسة غموضه واستثنائيته.

ثالثًا: وهنا يعترف عرّاف الهيكل بإلهه الذي اصطنعه «ببساطة فإن الكون يمدّني بحياتي العقلية»[3]؛ أيّ حياة عقلية هي هذه، طالما الوعي والإرادة والحريّة معدومة؟ ما معنى الكون هنا، الطبيعة أم الجسد أم شيء آخر؟ لغة هلامية لم تنبنِ على تأسيسات، ولم ترشد إلى مستقر، لكنه يريد أمرًا واحدًا أن إلهه، أو عجله الذي يعكف عليه هو من صنعه داخل الهيكل، ثم انتسب إلى عدميته. ظنًّا منه أن بإمكان هذه اللغة أن تشكّل سحرًا يحيي الموات، بعد إفناء كل قيمة من القيم.

رابعًا: مرةً جديدةً لتأكيد ما أسلفناه، يقرِّر الإلحاد المعاصر القول ويؤكّده «إذا ما نظرنا للناس كأنماط عصبية، كيف بإمكاننا الحديث بشكل متجانس عن الصح والخطأ، والخير والشر؟ هذه

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

الأفكار تبدو وكأنها تعتمد على كون الناس لديهم حرية التفكير والتصرّف»[١].

لا معايير ولا قيم إذًا، إذ لا صواب أو خطأ كما لا خير أو شر؛ لأن نتيجة هكذا معايير، الاعتراف القبلي بوجود الوعي، ووجود الإرادة. ووجود هاتان الخصلتان يساوي وجود الإنسان السوي المنسجم مع الرؤية والقدرة على اجتراح المصير. وهنا محل وجود مبرِّر الدين والأخلاق والقيم الإنسانية.

لذا، فالأمر مرفوض عند أرباب الإلحاد المعاصر. مرفوض إلى درجة أن يصيغوا إنسانًا مبتورًا عن كل شيء في سبيل إقصاء الدين والقانون والحياة الأخلاقية.

خامسًا: للوصول إلى النتيجة في أيديولوجيا الإلحاد، فإنّنا مضطرون أن ننصت للتقرير النهائي لهاريس عندما يقول: «يبدو واضحًا أن الرغبة في العقاب، والتي تنبع من فكرة أن كل شخص هو المؤلّف الحر لأفكاره وأفعاله، تستند إلى وهم معرفي وعاطفي، وترسّخ وهم أخلاقي»[٢]. «لا يمكنني أن أعتبرك مسؤولاً عن سلوكيات لا يمكنك التحكّم فيها»[٣].

أمّا لماذا هي أوهام، فبصراحة يقول: لأنه قد «أعطانا الإيمان بالإرادة الحرة مفاهيم كالخطيئة، والتزامنا نحو العدالة العقابية»[٤]. إن أي صورة تُظهر السلوك في موقع مفهوم الخطيئة، أو تضعنا أمام وجه العدالة في العقاب والثواب، هو يُرسلنا للإيمان بالدين، من هنا كان لا بدَّ من نفيه، وهو مفاد قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ...﴾[٥].

فإن النتيجة التي ستؤول، بل ما آلت إليه هو نسيان الذات الإنسانية، لذا كان الرفض العنيف للإرادة الحرة، وهل الإنسان إلا الإرادة الحرة؟!.

وهذا مصداق قوله سبحانه: ﴿فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ﴾[٦].

إنّ التوتر الخانق الذي أصاب الملاحدة ليس نتيجة أفكارهم، بل إن أفكارهم هي نتيجة شخصياتهم المتوتّرة والمبنية على الشذوذ العاطفي والجنسي، مما خلق عندهم بيئةً لأفكار

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.
(٥) سورة الحشر، الآية ١٩.
(٦) سورة الحشر، الآية ١٩.

مخنوقة تتجه باندفاعة نحو عدمية تشبه الانتحار الجمعي، وهو نوع غريب من ألوان الانتحار الذي يتقصّد جذب «الكاميرا»، و«الصورة»، و«المناظرة المثيرة»؛ هو نحو من الصوت العالي الذي يخفي كل ألوان الخوف والضعة والتمزّق في الذات.

برأينا، إن السبب في ذلك يعود لأنهم تعمّدوا أن ينسوا الله فأنساهم أنفسهم، وهذا ما خلق صنفًا من «الإنسان المبتور». وبالطبع هو إنسان لا ديني، وعلمنته شاذّة وغير نقية لأنه يتنكّر حتى لعمارة الحياة الدنيا، أما من هو هذا الإنسان الشاذ، فإننا نحيل الأمر إلى علماء النفس الذين درسوا حالة الملاحدة، وكان لهم رأي فيهم، ونحن ننتظر أن يُدلوا بدلوهم فيما يخص صنوف الملاحدة، وبحسب مناطقهم وبيئاتهم الثقافية الخاصة؛ وذلك لأن الإلحاد حالة خاصة تتفاوت من بيئة لأخرى وليست ظاهرةً قابلةً للتعميم.

الله والدين في مرآة الإلحاديين الجدد

حسن بدران(*)

ما الذي يمكن أن يكون عليه القول في مسألة الإلحاد؟ وهل هناك ما يسوّغ للبحث وسط ركام من ادعاءات لا يجمع بينها سوى طموح جامح؟ هل نبحث في مشكل فلسفي أم ديني أو مجرد ظاهرة اجتماعية أو نفسية؟ ألا يتضمن بحثنا اعترافًا مسبقًا بوجود مسألة جديرة بالتمثل والفحص كإشكالية راهنة، أم أن الإلحاد الجديد ـ على الرغم من إلحاح المعالجة ـ لا يعدو في مجمله الزبد الذي يطفو على هامش الواقع الديني قبل أن يذهب جفاءً؟ ألا يفترض إحالة البحث لعلماء الاجتماع أو النفس بأن يترصدوه بالدراسة دون أن يرقى لمستوى الإشكالية الفكرية التي تجاري الاهتمامات الكلية للبشر؟ هل يمتلك الإلحاد أصالةً في مقابل الدين تدفع للبحث فيه من منطلق الندية كما يدعي أتباعه، أم أنه لا يتجاوز في كينونته المعاصرة ذلك العبث التشكيكي الذي لا يكل عن محاولة نشر غسيله على جدار اليقينيات والإيمان الديني؟

مصطلحات مفتاحيّة: الله؛ الدين؛ الطبيعة؛ النظام؛ الملحدون الجدد؛ دوكنز؛ ميشال أونفري.

ينشط دعاة الإلحاد الجدد بنحو غير مسبوق في ظل الطفرة الإعلامية المستجدة، والتي وفرت لهم منصات التعبير الحر وقنوات التواصل الفاعلة. والغرض الذي يصبو إليه هؤلاء هو: كيف نجعل من الإلحاد أمرًا ممكنًا في سياق الشروط الاجتماعية والثقافية الراهنة. وقد توسلوا لتحقيق أغراضهم أسلوب الجدل والشعر والأدب والقصة والفن، وبالغوا في القول والعرض، على حساب الاستدلال المنطقي أو التشييد الفلسفي، هذا لو استثنينا بعض الفلسفات التي تتخذ من التشكيك منهجًا، ومن القصاصات الفكرية أسلوبًا.

ويتحدد النشاط الأبرز للإلحاد الجديد، وكما انعكس في كتابات الملحدين أنفسهم، في كيفية فك الارتباط مع الله، تمهيدًا لنفي وجوده. ولا تتطلب قوة الفكرة التي يعمل عليها

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

الإلحاد أن تكون ذات مضمون منطقي بالضرورة، وإنما تكمن في ما تملكه من قدرة على التأثير والاستثمار، ومن فعالية تقوم على إغفال الأطر الثقافية للتراث الديني والتي تبلورت على أساسها البنى العقدية للفكر الديني، ومن ثم تتقصّد العزوف عن هذه البنى كليًا وتعتيمها بفعل الوهج الإعلامي الساطع القائم على الإقناعيات الشعرية والجدلية.

في هذا السياق، كانت لي جولة سريعة على كتابات دوكنز، ذلك الاسم الذي يترافق مع بطاقة مهنية ترتبط بالفيزياء وأخرى وظيفية تتعلق بالإلحاد. الجانب الثاني كان هو محط اهتمامي. مع مرور الوقت اكتشفت أنني كنت أبحث عن شيء آخر، آملًا في العثور على محتوًى سجالي في عالم لم يعد يعبأ إلا بالظواهر.. كان ملفتًا ذلك الصراخ السردي الذي يمتهن إعادة صياغة الإيمان الديني في الاتجاه المعاكس ولكن دون أن يقول شيئًا، فقط الصراخ في الاتجاه الآخر كان كفيلًا بإعادة تشكيل الظاهرة وانتشارها. ولا تملك إزاء هذا المنطق إلا أن تجابه الصراخ بمثله، ولكن في اتجاه توكيد الإيمان الديني، لا أحد يأبه بالمحتوى، فقد تحولت فلسفة العلم مع أمثال دوكنز إلى مجرد استثمار آني، استثمار كفيل بأن يجعل منسوب الاهتمام لديك يتضاءل إلى درجة الصفر طالما أنك لا تجانب الإنصاف في القراءة.

سرعان ما عزفت عن فكرة متابعة دوكنز، باحثًا عن شيء يبدو أكثر جديةً ويستحق بذل الجهد والوقت. كان الاقتراح هذه المرة يتعلق بشخصية أونفري، ولكن مع إغراء الفلسفة. «ميشال أونفري هو فيلسوف فرنسي معاصر من مواليد ١ يناير ١٩٥٩ في أورن، فرنسا». تضيف ويكيبيديا: «الكتب: نفي اللاهوت».

ما إن تجاوزت بضع صفحات من تصفح الكتاب حتى راودتني مقولة: «ليس من العدل أن تهاجم هدفًا سهلًا»[١]. تلك العبارة التي كان دوكنز قد وظّفها في الاتجاه المعاكس دونما أي مسوغ، وحده الصراخ في الأودية الفارغة يمكن أن يعيد تشكيل الظاهرة.

حين تضيق الخيارات لا يبقى أمامك سوى أن تتحدث عن الظاهرة نفسها، ظاهرة الدعاة الذين يمتهنون صناعة الخبر واستثماره في دائرة الإعلام الفاعل والناشط، لا يسعك إلا أن تسكن إلى هدوء الحكمة وأنت تواجه ضوضاء الإعلام في الخارج.

***

(١) ريتشارد دوكنز، **وهم الإله**، ترجمة بسام البغدادي (نشر إلكتروني: شبكة الملحدين العرب، الطبعة العربية الثانية)، الصفحة ٢٣.

تتحدد الرسالة الأولى للإلحاد حسب دوكنز في أن «خيار الإلحاد ممكن [...] وإنه يمكن أن تكون ملحدًا وسعيدًا». إذًا، لا ينبغي الخجل من القول بإمكانية الإلحاد؛ كونه يستهدف كل شخص «يتمنى لو يستطيع ترك دين آبائه، ولكنه لا يدرك أن ذلك هو أحد الخيارات الممكنة بالفعل»[1]. ثمة إقرار خفي بالقصور الذي يعتور الإلحاد ويكشف عن الأساس الذي يحول دون بناء الثقة بمحتواه. إنه أمر يتم التعامل معه على أنه قول طارئ، لا يحظى بالاعتراف، ولا يُلتفت إليه على مستوى الواقع الفعلي. هذه هي بعينها فحوى شكاية الملحدين ومناط بؤسهم.

وللإمكان أو عدمه سياق تاريخي يمكن أن نتبيّنه بحسب أونفري على النحو التالي: «يفسَّر فقر المعجم الملازم لمذهب فكرة نفي الإله بدوام واستمرار السيطرة التاريخية لأتباع فكرة إثبات الإله: لقد تمكنوا من كامل السلطات السياسية منذ أكثر من ١٥ قرنًا، ولم يكن أبدًا التسامح فضيلة فضائلهم، وهم يفعلون كل شيء حتى يكون الأمر ممكنًا، وبالتالي حتى لا تكون الكلمة ممكنةً. فقد ظهرت كلمة (athéisme) ـ النزعة المنكرة للإله ـ سنة ١٥٣٢، أما الكلمة (athée) ـ منكر الإله ـ فقد وجدت في القرن الثاني من التاريخ المشترك عند المسيحيين الذين نددوا بمنكري الألوهية (atheos) ووصموهم بالعار»[2].

فلا بد من الالتفاف على حالة الإحراج التي يتسبب بها سؤال الإمكان، والتخفف من غلوائه، وذلك عبر الكشف عن الإجحاف التاريخي الذي طمس كل إمكانية للنهوض بالممارسة الإلحادية، ومن ثم الارتفاع بالإلحاد من ناحية التأصيل والتأسيس إلى مستوى يضاهي بينه وبين الدين؛ «سيدوم الإله بدوام العقول التي تخلقه وبدوام منكريه كذلك [...] إن الشك يعيش دائمًا مع الإيمان ويعاصره. ويبدو تاريخ أصول النزعة الإلحادية بنفس قدر بساطة تاريخ أصول الإيمان. إن الشيطان والإله يشتغلان كوجهين لنفس العملة. أي كنزعة الإقرار بالألوهية (théisme) ونزعة نفي الالوهية ـ الإلحاد ـ (athéisme). ومع ذلك فالمصطلح ليس قديمًا في التاريخ، ومعناه الدقيق يعتبر متأخرًا في الغرب»[3].

ويستدعي هذا التماهي ضرورة الهبوط بالدين إلى مستوى الظواهر البشرية التي لا تتعدى أفق السماء الدنيا، حتى وإن افتقر ذلك إلى الأساس المنطقي المسوغ لإحلال الدين في الوضع

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤.

(٢) ميشيل أونفري، **نفي اللاهوت ـ فيزياء الميتافيزيقا**، ترجمة مبارك العروسي (بغداد: منشورات الجمل، الطبعة ١، ٢٠١٢)، الصفحة ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٠ و٣١.

البشري، أو استدعى ذلك غائلة المصادرة على المطلوب. وأقصى ما هو متاح للإلحاد الجديد في منافحته مع الدين هو أن يجابه الواقع بالادعاء؛ كأن يحيل عوامل اشتهار الدين وضمور الإلحاد إلى أسباب وضعية تتمثل في اللغة والتاريخ والجغرافيا، وهي عوامل ساهمت في بلورة الأمور لصالح اتجاه دون آخر، ذلك «أن آلهة بعل وياهوا وزيوس والله وراع ووطان بل وحتى إله مانتوا كلها تدين بأسماء شهرتها للجغرافيا وللتاريخ: إنها بنظر الميتافيزيقا التي تجعلها ممكنةً تسمي نفس الحقيقة الخيالية الخادعة بمسميات مختلفة»[1].

إلا أن مجابهة الواقع الديني والتي تقوم في جوهرها على مجرد الادعاء، تتطلب نوعًا من المبالغة في القول، والإفراط في الادعاء، والغلو في الإيحاء؛ بكل ما يدفع بالدين خارج دائرة الإمكان، ويتم ذلك عبر إشباع اللغة بالمضامين التي تحيل كل مظاهر البؤس البشري إلى الدين نفسه. وفي المقابل، سوف يتمثل الإلحاد ـ من خلال الطرح العلمي والحداثي والداعي إلى تحرير العقل من القيود التي تكبله ـ بصورة الند الحقيقي للدين في السياق الحضاري. ومع ذلك، لن تتجاوز هذه المنافحة إطار الندية السالبة؛ فالإلحاد يفتقد إلى الخصوصية على مستوى الذات والهوية، كونه يقوم على تمثل الديني واستمثاله في اللاديني؛ ذلك أن ظاهرة الإلحاد ـ وكما تبدو في الإلحاديات الجديدة ـ تعاني من فقر على المستوى الوجودي والكياني؛ فيظهر الإلحاد كما لو أنه فرع مقطوع الأصل، يبحث عن جذره سعيًا وراء توكيد حضوره، ليس على مستوى الراهن فحسب وإنما على مستوى التأصيل نفسه. من هنا، يبرر الإلحاديون الجدد حالة الترهل الوجودي الذي يعاني منه الإلحاد، على أساس الممارسة التاريخية النابذة والتي أحالت إلى الظلمة كل ما ينتمي الى مكافحة الدين. ذلك أن «الفلسفة البديلة ـ ذلك التيار الذي يعتبر خلال القرن الثامن عشر ظهر العملة المظلم لفكر الأنوار ـ تحارب بعنف يستعصي على النعت حرية الفكر والتفكير المنفصل عن العقائد المسيحية. وبسبب نفوذ الفلسفة البديلة المهيمن على التاريخ الرسمي للفكر، فإن أجزاءً كاملةً من فكر قوي حي شديد، لكنه مضاد للمسيحية أو غير محترم لها بل مجرد مستقل عن الدين السائد، تبقى مجهولةً حتى من قبل محترفي الفلسفة في غالب الأحيان، باستثناء حفنة من المتخصصين»[2].

يتكشف هذا النص عن اعتراف ضمني بعدم اقتصار أزمة الإلحاد على مستوى الإمكانات الراهنة فحسب، بل تمتد إلى مستوى ضمور الهوية والأصالة على مستوى التاريخ والحضارة.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

وفي حين تقوم ظاهرة الإلحاد على ادعاء أنها نتاج ضمور الميتافيزيقا، فإنها، مع ذلك، يعاد تشكيلها دومًا على قاعدة الميتافيزيقا نفسها، علها تحظى بسلالة متكاملة أو حتى مستقطعة. ومع ذلك، لا نشك في أن للإلحاد المعاصر أصولًا فكريةً وفلسفيةً قد مهدت للقول به، ويأتي على رأس هذه الأصول النزعات الحداثية من إنسانية وعقلانية وقانونية تطورية وغير ذلك. الا ان ارتباط الإلحاد بهذه الأصول لا يتجاوز إطار الاستثمار المرحلي والمواكبة الآنية. ولهذا لا يخفي الإلحاديون امتعاضهم الشديد من المنظرين الحداثيين وكبار فلاسفة العلم، كونهم لم يتابعوا الشوط إلى النهاية فيما يخص الموقف من الإلحاد.

ثم إن الإلحاد - وكما هو مطروح على لسان أتباعه - يقدم نفسه في إطار الدعوة والإيحاء والتأثير، وليس كمنهج وطريقة، بل كظاهرة تسعى إلى التموضع وتعزيز الحضور وبقدر ما يسعها ذلك بغية انتزاع الاعتراف. ولا غرابة في ذلك طالما أن الإلحاد نفسه ليس من طبيعة منهجية بحيث يمكن أن يخضع للمساءلة العلمية في المسار النقدي. فالإلحاد مهجوس بنفي الآخر حتى ولو بدا في صورة السعي لإثبات الذات، وهو لا ينهض على أسس ذاتية، وإنما يشرط قيامته ونجاحه بمقدار ما ينجح في استمثال الحضارة الراهنة في شكلها الحداثي والعلمي، ولكن ليس عبر الإنجاز الحضاري، وإنما عبر استنساخ الهويات واستثمارها بغية الهدم والتمرد والتشنيع إزاء كل ما هو ديني.

وهو إذ يحاول أن يضع نفسه في مواجهة الدين، لا يخبرنا بشيء عن هذا الذي سيكون بديلًا عن الدين، هل هو فلسفة أم دين جديد أم نظرية علمية أم أنه منهج مستقل، أم فن أم مجرد ظاهرة عابرة... لا يخبرنا الإلحاد عن نفسه بشيء لأنه لا يملك بطاقة تعريف تعبر عن الذات. ولهذا، لا ينبغي للقارئ أن يتوقع أننا بصدد الحديث عن توصيات في نقد المنهج العلمي الذي يؤسس للمنحى الإلحادي. فالإلحاد - بمقتضى طبيعته الوظيفية - لا يستطيع أن يقدم نفسه على أنه بناء منهجي متكامل مهما بالغ في الادعاء، والنتاج الإلحادي نفسه يفصح عن الاتباع، وقد امتهن الملحدون إلحادهم كأسلوب في التشكيك والهدم، وتعاطوا معه كآلية استثمار لا غير.

والملحد إذ يشرط قيامة الإلحاد بأسباب تقوم في مجملها على تبريرات جدلية، يتناسى أن الديني قد أنجز شرط وجوده الواقعي عبر التاريخ والحضارة، وعبر الدولة والاجتماع والتشريع. وأن رشق الحجارة لن يثني الشجرة الضاربة بجذورها في أعماق الأرض من أن تجود بثمارها شفقةً بتلك الحصى البائسة.

صورة الله

تقوم «فلسفة» الإلحاد كما تتجلى في كتابات الملحدين على أساس الادعاء الإسقاطي، أو ما يعرف بتسمية الأشياء بغير أسمائها. وقد تحدث **القرآن الكريم** عن الذين يلحدون في أسمائه تعالى، ويسقطونها على غيره. ويبدو أن ميزة الإنسان تكمن في قابليته على تعلم الأسماء وتعليمها، فهو وحده من بين المخلوقات المخول له تسمية الأشياء كما هي. ولأنه يمتلك القدرة على التسمية في الأفق الحضاري، بحيث يعيد تشكيل العقل والواقع وفق منظومة من الأسماء التي يؤسس لها، كان لا بد من مراجعة سريعة لمنظومة المفاهيم التي يتداولها الإلحاد فيما يخص الله والدين والتي تتحكم بمسار فكر الملحد ورؤيته للحياة على الدوام.

يتفق الدينيون على الصورة الكلية لله، ويختلفون في حدود ما تسمح به الطبيعة التنزيهية لله من نعوت وصفات. وبمقدور الملحد أن يتعقب صورة الله تعالى كما انعكست في مرآة الدينيين، وأن يتحدث في الدين كما قدم نفسه عبر المؤسسات الرسمية أو التقليد الديني السائد. إلا أنه لا يفعل ذلك عادة.

وإنما يفضل أن يستحضر صورة الله كما بدت في السرد التاريخي للحضارات القديمة، الصورة التي تعكس آلهة اليونان والهند والشرق القديم، والتي تتسع لحضارات بابلية وكنعانية وتوراتية وغير ذلك. من المناسب لهؤلاء أن يتحدثوا في السياق الإسقاطي عن آلهة الأساطير جنبًا إلى جنب مع إله الأديان التوحيدية والذي يتحول إلى إله محمد وإله عيسى وإله إبراهيم كما لو أنه تشكيل لآلهة متعددة.

من جانب آخر، تركز كتابات الملحدين على دراسة الدين كظاهرة، الله نفسه يتحول في كتاباتهم إلى ظاهرة وفرضية؛ «فرضية الإله هي عبارة عن فرضية علمية عن الكون، ويجب تحليلها ودراستها بصورة نقدية كأي فرضية أخرى»[1]. ذلك أن الفرضية العلمية القائمة على أساس الاعتقاد بأن هناك جنيات خلف جمال الحديقة إنما يمكن مقارعتها بفرضية علمية أخرى من قبيل «قوة نظرية كالانتخاب الطبيعي وقدرتها على رفع مستوى الوعي»[2]. وهكذا على أساس المقارنة الانطباعية التي ترصد العلائق بين رؤيتين يصعب الجمع بينهما في منظور موحد، تتحدد المعادلة وفق دوكنز ببساطة لا-متناهية: قانونية التطور العلمي للطبيعة مقابل العصا السحرية التي تختصر مفهومه عن الإله.

---

(١) وهم **الإله**، مصدر سابق، الصفحة ٦.

(٢) المصدر نفسه.

يعمل الملحد على حقن مفهوم الإله بالدلالات التي ينبغي بنظره أن يخضع لها هذا التصور في أذهان البشر، والتضمين الأساس الذي ينبغي أن يلحق صورة الإله بنظره، لا بد أن يرتكز ليس إلى أنه مجرد فكرة خيالية لا واقع لها فحسب، بل لا ينبغي أن نفرد له في مخيلتنا أو وهمنا أدنى مساحة من الاعتراف ولو على المستوى الشكلي. يقول أونفري: «لقد كان أمر إثبات موت الإله يستلزم حقائق ومؤشرات وقرائن؛ لكن الأمر لم يكن كذلك [...] فمن رأى الجثة؟ ما عدا نيتشه ولم يثبت ذلك [...] إن الإله لم يمت وهو لا يحتضر لأنه ليس بفان. إن الفكرة الخيالية لا تموت. وإن الوهم لا يتوفى»[1].

ويستتبع ذلك أن تقترن صورة الله بتضمين آخر، هو أن فكرة الألوهة من اختراع البشر، إنها وليدة الحاجة لإشباع رغبة الإنسان في تقبل الحياة من خلال إضفاء المعنى عليها. يتابع أونفري مستشهدًا: «إن الإله الذي ابتكره البشر الفانون على صورتهم الجوهرية لا يوجد إلا ليجعل الحياة اليومية ممكنةً، بالرغم من مسار كل واحد إلى العدم. فما دام البشر محكومين بالموت ستظل حتمًا بينهم مجموعة لن تستطيع تحمل هذه الفكرة، وستبتكر حيلًا للهروب من ذلك»[2].

على أنه ثمة تضمين يحظى هو الآخر بإجماع الإلحاديين على اختلافهم، وهو يكمن في عدائية هذا الإله لكل ما هو إنساني. هذه النظرة تمليها عدائية الملحد نفسه إزاء كل ما هو ديني؛ إنه لا يوفر شتائمه التي يكيلها لإله يتوهمه على صورة خاصة به، ثم لا يعتقد بوجوده! فيبدو أن الملحد كما لو أنه يعيش هواجس الآلهة العالقة تحت أنقاض الحضارات السحيقة؛ إن الصورة النمطية للإله تتحدد لديه على أساس السلوك الحربي للآلهة القديمة، ذلك السلوك الذي يشكل بنظره تفسيرًا لكل الدماء التي أريقت عبر التاريخ، وخلف ذلك المشهد المباشر والمرئي سوف تختفي جميع السلوكيات المسوغة لإنسانيات بعيدة المدى.

وهذه العدائية يجب تحميلها على نصوص الكتب المقدسة المتأخرة. «هناك نفس القدر من النصوص في الكتاب ذاته تعطي الحق للمقاتل المسلح صاحب عصابة الرأس الخضراء الخاصة بالمضحين من أجل القضية، ولإرهاب عضو من حزب الله المدرع بالمتفجرات، وللخميني وهو يحكم بالموت على سلمان رشدي، وللانتحاريين وهم يهوون بالطائرات المدنية

---

(١) نفي اللاهوت، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

على أبراج مانهاتن، ولأقران بن لادن وهم يقطعون رؤوس الرهائن من المدنيين»[1].

كيف يمكن للنص القرآني أن يبرر آلة القتل الفتاكة هذه! والحال أن أحدًا ممن ذكرهم أونفري لم يؤسس لخصوصية فعله بآية قرآنية بالمعنى الحرفي وإنما كان استناده في سلوكه إلى نصوص ثانوية أخضعت للاجتزاء السياقي والمعنوي. وقد يبدو من الظلم أن نطالب أونفري فوق ما يحتمله اختصاصه المهني بأن نكلفه الدخول في الحقل الدلالي للنص القرآني، ولذلك نترك له أن يعمل بشاعرية تامة على التضمين الإيحائي للغة، ليبرر لنا كيف يمكن أن ننحي أبعاد الظاهرة من حيثياتها الخاصة على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي ونقتصر فيها على البعد الديني المتماهي بنظره مع الإرهاب، بحيث يمكن أن نقارن بين نشاط عضو من حزب الله يقارع الاحتلال وبين قاطعي رؤوس المدنيين من أقران بن لادن، ولا يعنيه هنا أي عضو آخر قد يقارع الاحتلال الألماني أو غيره بمثالية تامة، طالما أنه لا يعمل تحت مروحة الدين.

«تصور عالمًا بدون دين - يقول دوكنز - بدون انتحاريين أو تفجيرات ١١ أيلول. بلا تفجيرات لندن أو حملات صليبية. بدون تقسيم للهند أو حرب فلسطينية إسرائيلية. بدون مذابح الصرب والكروات للمسلمين. وبدون اضطهاد لليهود كونهم قتلة المسيح أو مشاكل في إيرلندا شمال...» [2]. الشيء البارز في نص دوكنز أنه سوف يخفي في قبعته أرنبة الحروب العالمية الكبرى، وسوف لا يعنيه بشيء كل ما لا يؤدي الغرض المتوقع.

إن ما يبرر للديني الإقدام على قتل النفس والآخرين هو أنه في سبيل هدف أسمى؛ يتمثل حصريًا بالإيمان بالله الحي. وحيث إن الإله لا معنى له في القاموس الإلحادي، فإذن فكرة الإله فكرة مدمرة، تدعو للموت والقتل وكل ما هو نقيض للحياة. إن صورة الله تفرضها قضية مواجهة الموت والذعر والقلق لا غير، وخارج هذه الدائرة تزول الضرورة الداعية لمثل هذا الافتراض. يتضح مفهوم الإله الذي تم ابتداعه كنقيض للحياة من خلال متابعة أونفري لنص نيتشه: «إن مفهوم الإله قد تم ابتداعه كنقيض للحياة - ففيه يتلخص ضمن وحدة مرعبة كل ما هو مسيء ومسموم ومفتر وكل كره للحياة»[3]. «سيختفي آخر إله مع آخر إنسان، وسيختفي معه الخوف والذعر والقلق وكل تلك الآلات المنتجة للآلهة: الرعب في مواجهة العدم، وعدم القدرة على تمثل الموت كمسار طبيعي وحتمي يجب التعايش معه. وحده الذكاء يمكنه أن يحدث تأثيرات

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩.
(٢) **وهم الإله**، مصدر سابق، الصفحة ٦.
(٣) **نفي اللاهوت**، مصدر سابق، الصفحة ٥.

في مواجهة الموت، بل وكذلك الإنكار، وغياب المعنى خارج المعنى المعطى، واللامعقول القبلي؛ فهذه هي باقة أصول فكرة الألوهية. إن موت الإله يفترض تطويع العدم وإيلافه، لكننا ما نزال بعيدين بسنوات ضوئية عن هذا التقدم الأنطولوجي الوجودي»[1].

إن أقصى تضمين يمكن أن يلحق صورة الله بالنحو الذي يلبي طموح الملحد، هو ذلك التضمين الذي يضفي العشوائية على مفهوم الإله عبر التركيز على البعد الشخصي البحت في قضية الألوهية برمتها. والغرض هو تبيّن الإله الذي لا يعمل بصفة قانونية؛ الأمر الذي يتصادم مع نظام الكون القائم على السننية والقانونية.

بهذه الصورة القاتمة والمشبعة بمسحة سلبية تشاؤمية، يرمي الملحد كل ثقله في هذا العالم. رصيده في التأسيس هو القائل وليس القول، هو الادعاء وليس المنطق، هو روح التآمر والنوايا الباطنة وليس النقد الموضوعي، ثم هو تقديس الحياة وليس منبعها، أحادية العالم وليس تنوعه... الشيء الوحيد الذي لن نجده في التدوينات الإلحادية هو: ماذا يقول الدين عن نفسه وعن الله؟ وفي السياق لا بأس بالإكثار من الاستشهاد بشذرات من أقاويل الفلاسفة ورموزهم الشعرية كأيقونات جالبة للحظ.

صورة الدين

من الناحية النظرية، سيقول دوكنز انسجامًا مع نظرته المادية لمسار الكون: «ليس هناك من شيء معين بذاته والذي هو أصل لكل شيء آخر»[2]. ولكن من الناحية العملية، لن ينجح في إخفاء التأثير الذي يملي على الملحدين اعتقادهم بأن الدين هو الأصل في كل الشرور.

تصب مفاهيم العالم والروح والنفس واشتقاقاتها الدينية في دائرة التصور السلبي للدين كما تجلت في نص نيتشه الذي يحلو لأونفري التأسيس عليه: «وأما مفهوم العالم الآخر والعالم الحق فلم يتم ابتكاره إلا من أجل التقليل من قيمة العالم الوحيد الذي يوجد حقًا ـ وذلك حتى لا يبقى لواقعنا الأرضي أي هدف ولا أي معنى ولا أية مهمة! أما مفهوم الروح والنفس وبنهاية الأمر مفهوم الروح الخالدة فلم يُبتدَع إلا من أجل احتقار الجسد وجعله مريضًا ـ أي مقدسًا ـ ومن أجل حمل أفظع لامبالاة تجاه كل ما يستحق الحياة ـ من مسائل الطعام والسكن والنظام

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٢) **وهم الإله**، مصدر سابق، الصفحة ٤.

الفكري والرعاية التي يجب منحها للمرضى والنظافة والجو القائم. فبدلًا عن الصحة يتم تقديم خلاص الروح ـ وأعني بذلك حمقًا دائريًا يبدأ من تشنجات التوبة والندامة وينتهي بهيستيريا التكفير! كما أن مفهوم المعصية بالتزامن قد ابتُدع مع أداة التعذيب التي تكملها: أي مفهوم حرية الإرادة الإنسانية، وذلك بهدف التشويش على الغرائز وبناء الحذر منها كطبيعة ثانية»[1].

وليس من طبيعة البحث الخوض الفلسفي في الأفكار والاستشهادات بمقدار ما يعنينا هنا كيف تنعكس صورة الدين في نفسية الملحد من خلال النص الذي أنتجه أو استشهد به.

وسوف يتعقب أونفري صورة الدين تحت مظلة نيتشه، وكما تجلت في التجارب الشخصية للمتدينين البسطاء، وقد بدا واضحًا من خلال نصه أن بساطة الصحراء ونقائها الأزلي، انعكست لديه فقرًا حضاريًا وتخلفًا ثقافيًا في مقابل الغرور المدني الذي يتآكل الرجل الغربي المتحسس لأنويته وتضخمها حيال كل ما هو آخر: «كان سائقنا عبد الرحمن يطلق سجادة الصلاة فوق التراب إلى الخارج بباحة الدار حيث نقيم [...] هل سيعرف يومًا إذن تلك الملذات؟ أرجو ذلك [...] تمنيتها له بصدق وأنا أحتفظ في داخلي يقينًا أنه يخدع نفسه ويُخدع وأنه للأسف لن يعرف أيا ذلك أبدًا»[2]. في سياق من الدوغمائية المتعجرفة يطلق أونفري الأحكام النهائية حيال إيمان سائقه بالنعيم الأبدي، بل إن أمانيه لن تحتمل أن يشاركه ذلك السائق هذا الرجاء الحار واليقين التام حياله. هذه الدوغمائية الحصرية تضج بها مذكرات الملحدين عمومًا وانطباعاتهم النفسية حيال كل ما هو ديني ومختلف.

ولكن، من أين يستقي أونفري هذا اليقين الجدلي والإيمان المطلق في الموقف من الدين، والذي يبدو أنه سيظل حبيس قضبانه مدى الحياة! تتجلى الظاهرة الدينية بنظر أونفري في تلك الحالة الحضارية التي تنتمي إلى بيئة الصحراء أو بيئة يهوذا والسامرة والتي يمكن أن نستحضرها ثقافيًا وحصريًا حين نتجول بين قبائل الصحراء. ويمثل السائق نموذجًا لظاهرة الإيمان الديني التي يواجهها أونفري. إن ملاحظاته لن تستدعي إلى واجهة المشهد مضامين دينيةً معينة، بل هو غير معني أصلًا بمحاورة الدين نفسه، وإنما يكفيه العمل على صياغة حوار ذاتي بين شخصيتين من بيئتين مختلفتين مستثمرًا للفارق الحضاري والثقافي بينهما. إن شخصية السائق وبيئته البسيطة هي كل ما يملك أونفري من رصيد في الحديث عن الدين. فما الذي حدا به للعودة

(١) نفي اللاهوت، مصدر سابق، الصفحة ٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

بمخيلته إلى الوراء وعبر الزمن ليتحدث عن الدين! من الواضح أنه ليس سلفيًا بحيث يعتقد خيرية الزمن الأول لحظة انبثاق الدين، وضرورة العودة إلى الماضي في سياق استشفاف النقاء. وإنما هو ينتمي إلى حضارة قطعت أواصر القربى مع الماضي بحثًا عن الخلاص الحداثي الذي لا شيء يصقله سوى تجدد الزمن والارتماء في حظيرة المستقبل، بحيث تكون حداثة الزمن هي السقف المعياري للحكم على التاريخ وعلى الأفكار، بيد أنه لا بد أن نضيف أن سنة التطور لديه شهدت طفرةً غير مبررة فيما يخص الدين؛ إذ لا تجري سنة التطور بالنسبة للدين كما تجري في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وحده الدين يبقى عالقًا في لحظة معينة من الزمن، أو هكذا يفترض أن يكون في سياق إزاحته عن المشهد الحي، لا لشيء سوى أن خلاف ذلك لا ينسجم مع إرادة الإلحاد.

هكذا وببساطة شديدة، يختزل أونفري الدين إلى مجرد انعكاس مناخي في محاولة تقصي المسار التأويلي للدين عبر الإحالة إلى أسطوريات الفكر الشعبي: «وذهب بي التفكير إلى كل تلك الأمكنة حيث الشمس تحرق الرؤوس وتجفف الأبدان وتعطش الأرواح وتولد الرغبة بالواحات واشتهاء الجنان، حيث يسيل الماء البارد الصافي بكثرة وحيث الجو لطيف ومعطر ومداعب وحيث الطعام والشراب وفيران، فبدت لي هذه العوالم الخلفية، فجأةً، عوالم موازية ابتكرها أناس تعبوا وأنهكوا وجفوا بفعل رحلاتهم المتكررة فوق التلال وعلى الطرقات الكثيرة الحصى والشديدة الإحماء. إن العقيدة التوحيدية تخرج من بين الرمال»[1].

يفصح النص عن خلفية التأثير البيئي والذي يملي على أونفري مجمل عملياته الإدراكية عن الدين. ويخضع التأثير البيئي إلى نشاط مزدوج؛ يقوم في جانب منه على تضخيم جانب محدد هو الجانب الذي يميل لا شعوريًا إلى إبرازه دون غيره. ويمكن في الجانب الآخر إغفال بقية ما يحيط بالمشهد من إطار عام، وتعتيمه؛ بافتراض أن نظام التمثيل العقلي سوف يعمل على تغطية تلك الحواشي والهوامش بمنطق التوقعات الذي يقدم لنا الصورة المنطقية للواقع وفقًا لما نتوقعه في ذلك الحقل البيئي الخاص والذي يتم تضخيمه لا شعوريًا وفقًا لميولنا الكامنة.

وبطبيعة الحال، سوف يحتكم التمثيل العقلي إلى توقعات محددة سابقة على أي معطيات يمكن أن يزودنا بها الواقع الموضوعي. وعلى هذا الأساس، سوف يبني أونفري خرائطه المعرفية من خلال نماذج تنفع في تأدية الغرض، ولكن بعد تجريدها وتضخيم ما يتناسب منها مع ميوله،

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٧ و٨.

والتي يزرعها لا شعوريًا في وسط خارطته. مهما يكن، إن الخريطة المعرفية تمثل العالم كما يعتقد أونفري أنه كذلك؛ مع أنها مختلفة عن الواقع. وأونفري هنا كما لو أنه مثقل بأعباء المدنية ووعي الحداثة في مقابل بساطة الصحراء القاحلة والتي تعيده عبر الخيال إلى سوالف القرون السحيقة. وتقضي حداثته هذه أن يجتنب أي صياغة يمكن أن تتضمن على قيمة علمية في النسق المنطقي ليست مألوفةً لدى الجمهور، كل ما يمكن في هذا المجال هو تسجيل مذكرات عن انطباعاته النفسية مترصدًا أن يتلقفها قارئ ما بنفس ذلك التأثير وتلك البساطة والتلقائية وحتى إلى درجة السذاجة.

وبتأثير من الانطباع النفسي هذا، سوف يعمل أونفري على إقصاء كل ما يمكن أن يتدخل في تشكيل الظاهرة من طبقات اجتماعية ونفسية وتاريخية وسياسية واقتصادية بحيث ترتد السلبية الوحيدة الفاعلة في مجرى الحدث إلى الديني خاصةً. وليس من المنطق أن نتنكر لكل النظريات الاجتماعية وقواعد علم الاجتماع لمجرد أن نظرية ما، أو قاعدة ما، لم تنل إعجابنا. فقد نجد موقفًا سلبيًا من الظاهرة التي تستفاد من معطيات معينة، ولكن أن يكون موقفنا سلبيًا على نحو كلي إزاء أمر له هذا الوجود المتماسك في بنية التاريخ والاجتماع لهو أمر يدعو للريبة تجاه السلامة الصحية لوضع أولئك الملحدين.

على أن الضرورة تستدعي دراسة الوضع المنطقي للإلحاد ومن زاوية معرفية بحتة، أي تلك المعرفة التي تتخذ أبعادًا متنوعةً ومتداخلةً في مدارك الإنسان؛ إن الطفل الذي يتآلف مع المحسوسات بسهولة في بداية أمره، سوف يشرع بالصراخ حين تغيب والدته عن أنظاره بحيث يصعب إقناعه بوجودها في الغرفة المجاورة، وسوف يستمر على هذا المنوال بانتظار أن تنمو لديه ملكة الخيال. وقد يفسر ذلك جانبًا من صراخ الملحدين.

إلا أن الجانب الأهم يتجلى في مرحلة تعاطي الإنسان مع المعاني. فهو يتآلف بدءًا مع المعاني الجزئية التي لا يسعه إدراكها إلا بمعونة من الحس، إنه يتصور مفهوم الزمن بصورة دائرة حسية ذات نسب معينة تدل على السنين والشهور والأيام. هذه الصورة تصطنعها الواهمة، قبل أن يقوم العقل لاحقًا بتجريد المفهوم عما شابه من صور حسية، ومن ثم يدركه في صقع المعنى ذاته. يتضح الأمر أكثر حين يتعلق الأمر بكيفية إدراك الموجودات التي لها تجرد تام عن الحس. وقد يتقاعس العقل عن القيام بدوره في نزع الصور الحسية التي أضفاها الوهم على المعاني، بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور إلحاديات واهمة بفعل طغيان العقل الهابط. وهو ما يحول دون أن يتجاوز الفكر الإلحادي في التعبير عن المعنى حدود الوهم؛ إذ يصر على ربط المعنى بالبيئة الحسية، بفعل التأثير الثقافي الذي يعطي للحسي أولويةً مطلقةً على العقلي.

في حين نجد أن المعنى يمتلك مساحةً لا نهائيةً من قابلية التطبيق على الصور الحسية، وهذه القابلية المفتوحة هي في أساس ما يشكل الخصوصية البارزة للمعنى، وهي التي تجعله جاهزًا للاستخدام وفق مديات غير منظورة من الصور الحسية المتماهية. وكما أن الصورة قابلة للانزياح صعودًا في المجال الخيالي، حيث يتحرر المشهد من خصوصياته الشكلية، ويخضع بالتالي للتحكم والسيطرة، كذلك المعنى، فإنه يقبل الانزياح هبوطًا في المجال الوهمي. وما الوهم سوى معنى، إلا أنه معنى جزئي وعقل هابط. وما يهبط بالمعنى من مستوى العقل إلى مستوى الوهم هو التصاقه الدائم بالصورة الحسية على مستوى الاستحضار، وليس هناك كثير إشكال في تصورنا للمعنى بمعونة من الصورة الحسية، وإنما علينا أن نحرص على امتلاك القدرة على التجريد لاحقًا، كي لا نغرِق المعاني كليًا في بحر الصور، أو يتحلل حبر المعنى إلى مجرد لون وصبغة شكلية لا غير. وحين تتغلب صور الأشياء على المعاني، سوف ينتابنا توجس إزاء ذلك الذي يتميز بالتجرد التام، وقد نستحضر شيئًا آخر كالإله الشخصي بزعم أنه هو الإله، وسوف نحسب ما ليس بعلة علةً، وسوف نسقط في وحل المغالطة والسفسطة. هذا ما يسوق إليه الذوق المنطقي في تصوير وهم إنكار الإله والذي يتسبب عادةً بآفة الإلحاد.

وفي الواقع، ينطلق الإلحاد القديم في البحث من الذات الإلهية نفسها. ويتحول الإله إلى صورة محسوسة قابعة في الوهم البشري، وتتم المعالجة التقليدية لهذه الإشكالية بتكثيف الضوء على منطق الوهميات، وتحليلها واستثمارها على النحو الذي تبدو عليه في باب القياس المغالطي.

وعلى هذا الأساس، لو طرحنا سؤال الله على المخلوقات، لربما تزعم السمكة بأنه رب الماء، أو يظن الطائر أن خالقه هو رب الهواء، وكذا النملة تظن أن لربها ذؤابتان... أما الفيزيائي الذي لا يرى للإرادة الحرة وجودًا في منظومته الفيزيائية فسوف يظن أن خالقه هو الإله المتماهي حصريًا مع قانون العالم... وليس يفترض بنا أن نثبت وجود الله من خلال إيمان الرجل الفيزيائي الخاص، أو ننفيه من خلال عدم إيمانه الخاص، بل أقصى ما يمكن لنا هو أن نتوقع التصور الكامن في إيمان كل موجود عن الله إذا ما فهمنا المعادلة التي تهيمن على واقع ذلك الموجود، كأن نبحث عن الإيمان القانوني الذي يعيشه الفيزيائي، بوصفه ذلك الإيمان العميق بحتمية نظام الطبيعة، والذي يستبعد الإرادة النافذة والحرة من مجال العلل المادية، ولا يقر إلا بإله يتماثل مع القانون الفيزيائي، حتى ولو كان ذلك الإيمان في تعارض مع ضرورات الإيمان الذي تقتضيه سائر المخلوقات. ما يهم هو أنه لن يتعارض حكمًا مع الإله الكلي الذي يتجاوز الأشكال المختلفة للإيمان البشري، حتى ولو زعم خلاف ذلك.

فالجميع يقع في الطريق إلى الله شاء أم أبى، ولكن من طرق مختلفة. ذلك أن ما يتمثل في وهم الإنسان عن الإله بالنحو الذي يجعل له محدوديةً يتم إسقاطه على الإله الواقعي صاحب الوجود المطلق. وكل الآلهة الموهومة تقبل السلب الحقيقي باستثناء الإله المطلق، فهو لا يقبل السلب إلا على أرضية أوهامنا فقط. وعلى هذا الأساس يستطيع الفيزيائي أن ينفي عن الموجودات الأخرى إيمانها الخاص بها، ولكن ذلك لن يشكل ذريعةً كافيةً لتبرير الإلحاد على مستوى أصل الإيمان وقاعدته الدينية. فإن صورة الدين قابلة للنفي والإثبات في بعدها البشري فقط، وليس في بعدها الغيبي والإيماني. وهذا ما يفسر كيف أن الإلحاد ينشط أكثر على مستوى الظواهر الدينية السطحية ولا يمس جوهر الإيمان الديني بالذات.

أما الإلحاد الجديد، فهو ينصرف عن البحث في الذات الإلهية، وينطلق من واقع افتراضي جدلي يتم التعامل معه على ضوء منطق المسلمات وتحليلها إلى مصادرات أو أصول موضوعة، واستثمارها على النحو الذي تبدو عليه في باب القياس الجدلي والقياس الشعري. وفي مطلق الأحوال، لا بد من إيلاء باب الجدل والشعر والمغالطة أولويةً قصوى على باب البرهان، كشرط جوهري في قيامة الإلحاد وانتشاره.

ومع ذلك، كان على الإلحاد أن ينتظر لأكثر من ألف سنة على موت أرسطو، لكي يعيد المحاولة من جديد؛ متسكعًا هذه المرة في استنتاجاته الجامحة على عتبة فلسفة العلم والفيزياء التجريبية. وفي أغلب الظن، سوف نراقب ولادة المشهد الإلحادي بنحو مكثف كما لو أننا فعلًا على حلبة عالم افتراضي، في مشهدية تقوم على التنويع في الصور والتكثيف في الأصباغ والألوان والأشكال الإيحائية المختلفة والبدائل الاحتمالية المتعددة، فقد أتاح عصر التقنية التناول الواسع في مجال الخيال والحس والجامح إلى حدود الوهم، ولكن ليس إلى حدود المعنى الفلسفي الكلي. ولهذا السبب نفسه، لن تسمح لنا افتراضيات العصر إلا بأن نختم فصول الرؤية بمشهد ولادة جنين الإلحاد ميتًا.

مهما يكن، فالإلحاد ليس معنيًا بالدين كما يقدم نفسه، أو حتى بالبناءات الدينية التي شيدها أتباع الدين، وإنما هو معني بتظهير المفارقات الشكلية التي تقوم على تبجيل العلم بغية تزييف الدين. ولذلك، تقضي الواقعية النقدية أن لا نسهب كثيرًا في مراجعة تحديدات الإلحاديين للدين، والتي تم صياغتها في سياق الاستثمار الآني، علها تضفي على بحثهم مزيدًا من المصداقية، سيما وأنها صيغت بالنحو الذي يسهل النيل منها وفق المآلات المرصودة.

الطبيعة والنظام

يتوكأ القول الإلحادي على الدوام على فكرة الفاعل الطبيعي (كيفية عمل النظام والسبب المباشر)، هذا الفاعل الذي يمكن تصويره بحسب الفلسفة التقليدية على أنه الصورة النوعية الكامنة في الجسم، وذلك قبل أن تفصح الفيزياء الحديثة عن قانون الحركة الذاتية للمادة، متناغمةً في ذلك مع النظرية الفلسفية عن الحركة الجوهرية. يمكننا الاستناد إذن إلى قانون الذاتية، وأن النظام الكامن في الأشياء ذاتي، ومهما يكن، فالسؤال يرتبط بتفسير كيفية عمل النظام نفسه، وليس بأصل وجوده.

تعرّف الطبيعة بأنها هي ذلك الواقع المادي الذي لم تتدخل فيه الفاعلية الإنسانية، ويخضع لقوانين تكتفي بذاتها وتتكرر باستمرار. وقد انصرف العلم التجريبي المعاصر عن التفكير في أسباب الظاهرة الطبيعية وغاياتها، إلى التأمل في كيفية تطورها وسيرورتها، بافتراض أن أي انتظام تطوري هو باقتضاء من الطبيعة ذاتها، والطبيعة تتكشف لنا عبر الانتظام العام، وعبر الإمكانيات الكامنة فيها، ولهذا ينبغي أن ننحي عن طريق عقولنا شبح العصا السحرية في تفسير الكون، وأن نطرد أسطورة الجن الخفي الكامن في الأشياء.

في الواقع، إن فهم الطبيعة ونظامها بالمعنى التجريبي لا يمكن أن يكون مبررًا للإلحاد، كما أن عدم فهمها ليس مبررًا له. ويتضح ذلك بالتأمل في المثال التالي: لو أن شخصا يشاهد لأول مرة سيارةً تسير بسرعة معينة في اتجاه ما. سوف يتساءل: من الذي صنع هذا الشيء؟ كيف يسير ويتحرك؟ ولماذا صنع هذا الشيء بالكيفية التي هو عليها؟ يتعلق السؤال الأول بالوجود، والثاني بالنظام، فيما يتعلق السؤال الثالث بالغائية.

ينهمك الإلحاد الجديد في محاولة الإجابة عن سؤال النظام (كيف يسير هذا الشيء ويتحرك؟)، ويسعى لإعطاء إجابة عن سائر الأسئلة من خلال سؤال النظام نفسه. وهو من خلال تفسير كيفية حركة السيارة وانتظام مسيرها سوف ينتهي للقول بأن هناك عجلات ومكبح ومقود وسائق... وقد يتوقف كثيرًا عند السائق بوصفه كائنًا بيولوجيًا يجيد قيادة السيارة، ومن هذا المنطلق، سوف يصادر على سؤال الوجود: لماذا يجب أن نفترض وجود سائق آخر خفي يختبئ في المقعد الخلفي ويوجه أوامره للسائق العلني؟ ألا يكفي وجود هذا السائق نفسه؟ من هذه الخلفية، يتساءل الملحد عن الضرورة التي تدعو المتدين لافتراض وجود جنيات خلف جمال الحديقة؟ ألا يكفينا جمال الطبيعة نفسه؟

إن وجود السائق البيولوجي – من وجهة نظر الديني – كاف لتفسير انتظام السير والكيفية

التي تعمل بها السيارة، ولا نحتاج لافتراض سائق آخر خفي لتفسير الفاعل الطبيعي. إلا أن سؤال الوجود يرتبط بحيثية أخرى، ليست هي حيثية النظام بخصوصه وبمعزل عن الوجود. ثم إنه ليس هناك ثلاث أسئلة تتعلق بموضوعات يمكن التفكيك بينها بالفعل، بل إن سؤال الوجود يتضمن ذاتيًا على سؤال النظام والغائية؛ ذلك أن النظام والغائية مجعولان بنفس جعل الوجود. وقد تكفلت نظرية الحركة الجوهرية ببيان عدم إمكان التفكيك بينها فلسفيًا.

وعليه، معنى سؤال الوجود لا يقتصر على جانب من الجوانب الثلاثة التي تتعلق بظاهرة النظام، وإنما تشملها جميعًا، ذلك أن سؤال: من الذي أوجد السيارة؟ يتضمن سؤال: من الذي أوجد نظام السيارة بهذه الكيفية؟ ويتضمن أيضا سؤال: من الذي أوجد هذا النمط الغائي لهذه السيارة؟ إن سؤال الوجود سؤال عام بطبيعته، ولا يصح في إطار السؤال الوجودي أن نفكك بين الظاهرة وحيثياتها. إن الأشياء جعلت على هذه الكيفية المنتظمة بنحو الجعل البسيط بالتعبير الفلسفي وليس بنحو الجعل التأليفي المركب. من هنا صح الاستدلال على الوجود بالنظام والغائية؛ فإن ذاتية النظام لا تلغي كونه معلولًا وجوديًا؛ بل تجعل منه ظاهرةً منتظمةً ذاتيًا، وتجعل الحاجة إلى تفسير هذا الانتظام الذاتي أكثر ضرورةً وإلحاحًا.

إن السائق البيولوجي هو جزء من ظاهرة النظام، وهو يعمل بمقتضى النظام وليس منتجًا له. هو ينتمي ذاتيًا إلى شبكة النظام العام على مستوى الفعل، وأما على مستوى الفاعل؛ فهو فاعل إعدادي لا إيجادي. ولا ينبغي أن نفترض وجود العلة الحقيقية والموجدة للنظام إلى جانب العلل الطبيعية للنظام، وإلا سوف تخضع هذه العلة لنفس شبكة النظام. إن العلة الموجدة هي روح النظام وعقله الكلي وهي تعمل فوق النظام فوقيةَ إحاطةٍ وقيوميةٍ وليس فوقيةَ مباينةٍ وافتراق.

ولو تجاوزنا هذه الرؤية التي تنعت بالميتافيزيقية والتي لا ترضي الملحد بطبيعة الحال، وأخذنا بالنظرة الوضعية التي تذهب إلى التفكيك بين الوجود والنظام والغائية، أي التفكيك بين الظاهرة وعللها الفاعلية والغائية، فهل من الصحيح استنتاج نفي الألوهة بالاستناد إلى النظام نفسه!

إنه وبناءً على التفكيك بين الوجود والنظام، لن يصح الاستدلال على الوجود بالنظام، كما لن يصح الاستدلال على نفيه به. فقد تخبرنا الطبيعة أن النطفة تخضع لسيرورة منتظمة، وأنها تحتاج في سيرورتها إلى أن تصبح شيئًا آخر أكمل مما هي عليه بالفعل، ولكنها لا تخبرنا شيئًا عن مصدر إشباع هذه الحاجة، فقط هي تكشف لنا عن هذه السيرورة بوصفها حاجةً تعتمل في عمق الطبيعة أينما وجدت. ولذلك لا يتضمن النظام وليس من شأنه أن يتضمن نفي العلة الفاعلية.

ذلك أنه وبناءً على التفكيك، لا يمكن الإجابة عن سؤال الوجود من داخل سؤال النظام؛ بل إن التفسير المادي قاصر بطبيعته عن تغطية المعنى الوجودي للأشياء؛ أقصى ما يمكن هو أن يستتبع علة الانتظام وجوديًا لا ماهويًا، أي أنه يستدعي أصل وجود العلة، وليس له دخالة بتعيين نوع هذه العلة وتشخيص ماهيتها[1]. وهنا تتكشف إحدى مغالطات الإلحاد؛ ذلك أنه ليس للنظام أن يفصح عن خصوصية الفاعل الإلهي، وما إذا كان يعمل بطريقة قانونية أو بطريقة شخصية غير قانونية؛ لا نفيًا ولا إثباتًا.

وكما أن النظام لا يفسر علته الفاعلية بناءً على التفكيك، كذلك ليس له تفسير علته الغائية. وليس أمام الإلحاد إلا أن يتوقف عند حدود معطيات العلم في تفسيره لآلية عمل النظام. ذلك العلم الذي يخبرنا عن وجود هدفية منتظمة في الطبيعة، وعن مصفوفة متباينة من الميكانيزمات لدى العديد من الحيوانات والتي تؤدي إلى ظهور بعض المهارات الفعالة. وعن السلاحف البحرية الخضراء والتي تعوم من البرازيل إلى جزيرة اسكنسون (في شمال الأطلسي) لتضع البيض، وتحدد موضع بقعة من الأرض مقدارها ١/٥ ميل بشكل صحيح بعد عبور ١٥٠٠ ميل في المحيط[2]. يخبرنا العلم عن بعض التفاصيل المذهلة في نظام العالم، ولكنه لا يستطيع أن يتوغل أكثر وأبعد من نظام عمل الأشياء، أي عن ذلك الذي يجعل هذا العالم يسير بهذا النحو المحدد والهادف والغائي.

إلا أنه لن يكفي النظام ذاته، وبما فيه من أسباب مادية بحتة، لتفسير وجود النظام الطبيعي، يقول الشهيد مطهري: «القرآن يفصح ـ مضافًا إلى وجود النظم الدقيق في الأشياء ـ عن وجود قوة هداية فيها. وأن ضروب الهداية الموجودة في الأشياء وعلى الأخص الكائنات الحية لا يكفي فيها ما تنطوي عليه من نظم داخلي وآلي لتحقق مثل هذه الهداية، بل إن الله تعالى لم يخلق شيئًا عاريًا من الهداية: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، كل شيء قد زوّد بما يحتاج إليه مما هو لازم له، ثم هدي. وليس هناك أي موجود يهمل في أي مرتبة يحتاج فيها إلى الهداية. وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾، ذكرت الخلقة وتسوية بنية الشيء وتكميلها وتعديلها بشكل منفصل، ثم ذكرت الهداية بشكل منفصل أيضًا، وإلى أصل الغائية يشير قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾، فلكل شيء في الوجود غاية تجره من الأمام،

(١) لاحظ الفرق بين الحدسيات والتجربيات: محمد رضا المظفر، المنطق (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٣، ٢٠٠٦م)، الصفحة ٢٨٨.

(٢) راجع: فرانسيس ت. ماك أندرو، علم النفس البيئي، ترجمة عبد اللطيف محمد خليفة وجمعة سيد يوسف (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة ١، ١٩٩٨م)، الصفحة ٧٠؛ وحول الخرائط المعرفية، الصفحة ٨٥.

وليس أن الأشياء تجر من الخلف فحسب، وهو ما تضطلع به العلل المادية، بل تجر من الأمام أيضًا، لأن لها قوة جذب من الأمام تطوي من خلالها الطريق صوب كمالها المرتقب. وخلافًا لما يعتقده داروين وكثير من المعاصرين، لا يكفي مجموع الشروط المادية لكي يبلغ الكائن الحي النقطة التي ينبغي له أن يصلها، بل هو يهدى ويوجه من قبل مجموع هذه العلل والشروط معًا. على ضوء هذا الأصل العام للهداية الذي يطرحه القرآن، نستنتج أنه إذا ما كنا نحن البشر بحاجة إلى هداية، وكانت هذه الهداية قد ثبت إمكانها، فليس هناك قصور ولا منع ولا بخل من الله، وبذلك سيوجد هذا الشيء حتمًا»[1].

تكمن عظمة الكون بنظر الديني في أن النظام والهدفية هما من طبيعة هذا الكون، وليسا من إملاءات العصا السحرية التي لا أثر لها إلا في بعض العقول الكرتونية. وتكمن عظمة الخالق في أن نظام الخلقة قائم على الغائية المبثوثة بنحو ذاتي في نظام هذا العالم.

مهما يكن، لن نعثر على الله في الطبيعة، ولا معنى للقول بأن هناك إله طبيعي أو فيزيائي بالمعنى الحصري للكلمة. إن الله لا يتجسد بنفسه، وهنا تكمن مشكلة الفكر الغربي الباحث عن الله بوصفه الفاعل الطبيعي منذ أرسطو وإلى اللاحقين المتأخرين أمثال لابلاس وهاوكنج. وعلى امتداد هذا الفكر تم تطعيم النظرة إلى الله على مستوى الفاعلية الكونية بغائلة المادية، سيما مع فلسفة العلم والتجريب في مراحله المتأخرة، فلم يكن الله ليتمثل في الفكر الغربي على مستوى الفاعلية إلا بوصفه تجسدًا له امتداد وجهة بحسب لوازم القول، ولأن الطبيعة الإلهية ليست محايثةً للطبيعة المادية، فلا بد من نفي الألوهة وتغييبها عن دائرة الفاعلية الكونية.

في المقلب الآخر، سوف يتنبه الدينيون مع ابن سينا إلى الفرق بين الفاعل الإيجادي والفاعل الطبيعي. كما سوف يتنبهون مع الفخر الرازي ـ بحسب إشارة أدلى بها المطهري في كتابه **النبوة**[2] ـ إلى الفرق بين النظام والغائية أو الهداية. وهذه التنبيهات لم تكن لتحصل إلا بحكم إيمان هؤلاء بأهمية الوحي كمصدر أساسي من مصادر المعرفة والتي تغذي أفق التجريد العقلي، خلافًا للفكر الغربي المتمادي في مأسسة العقل ضمن بنوده المادية والحسية.

---

(١) مرتضى مطهري، **النبوة**، ترجمة جواد علي كسار (بيروت: دار الحوراء)، الصفحتان ١٢٨ و١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

الطبيعة والقانون

مرةً جديدةً، ليس من العدل ان يختار المرء هدفًا سهلًا، من قبيل ما يتمسك به كثير من الملحدين، ولذلك من المجدي أن يتخذ البحث منحًى مختلفًا يدور حول السر الكامن في رغبة الانسان وميله إلى تأليه الذات، بحيث إنه كلما تكشفت له الطبيعة، وبدا له بريق خاطف أو أثرة من علم، انعكس ذلك بحسب نمط ثقافته، طموحًا واعدًا يتجلى في انتفاخ الذات وتقديرها، أو تواضعًا للحقيقة التي تكشف عن نفسها في كل شأن من شؤون الحياة. وقد اختلفت النظرة إلى الطبيعة باختلاف الرؤية التي تحكم نظرتنا إلى الوجود وإلى دور الطبيعة فيه.

ذلك أن الطبيعة موجودة قبل الإنسان، وهي تشكل البيئة الحاضنة لإعداد الإنسان؛ والإنسان بهذا المعنى نتيجة للطبيعة وهي سابقة عليه، من هنا يظهر الإنسان كما لو أنه على صراع معها، وعليه أن يتفوق عليها من خلال الثقافة التي تميز طبيعته البشرية عن سائر الموجودات. هكذا بنيت العلوم الإنسانية الحديثة على مبدأ التفوق الثقافي، حيث يتجاوز الإنسان النظام الثقافي الإلهي ليتجلى في انتصاره على الطبيعة كذات فريدة متميزة ثقافيًا. أما الديني، فلا يبني خصوصيته الثقافية على التغلب على الطبيعة، كيف وهو يفترض أنه في تناغم معها. فالطبيعة مسخرة لخدمته، ولم يتأخر وجود الإنسان عنها إلا ليكون تتويجًا لها، وليمثل علامة تآلف معها واستكمالًا لها وليس وجودًا منافسًا. هنا، تتباين نظرتان حضاريتان بتباين الأطر الثقافية السائدة فيهما؛ تلك الأطر التي تملي على الواقع مسارات مختلفة بحيث تنزع نحو حوار الحضارات أو صراعها.

يتحدد رهان الإنسان التجريبي في غمار خوضه الوجودي من خلال كيفية سيطرته على مقدرات الطبيعة. بينما ينصرف رهان الإنسان الديني عن الخوض في الطبيعة إلى ما فوقها، واستعمارها بغية الاستثمار في نيل النعيم الأبدي. وهكذا يبدو التعارض الثقافي والقيمي في النظر إلى الطبيعة قائمًا في الأساس على تحديد الموقف من الغيب سلبًا وإيجابًا.

ويتجلى الغيب أكثر ما يتجلى في موضوع الإيمان بالإله، ويتم تداول عبارة «الإله الشخصي» في القاموس الإلحادي بكثرة، نظرًا إلى أنها تعبر جيدًا عن الإرادة الحرة التي يعمل الله على أساسها في أي وقت وكيفما يشاء، وعلى أساس هذه الإرادة يتم إدارة الكون. إن الله لا يعمل بنحو قانوني، إذ إن إرادة الله لا تخضع لأي حتمية سواء أكانت حتمية القانون أو أي شيء آخر، وإن اللحظة الأولى التي انبثق فيها الكون هي لحظة انتقائية وليست لحظةً حتميةً قانونية، هذا هو مفاد قضية الإله الشخصي.

يفترض بالإله الشخصي أن يتعامل مع مخلوقاته انطلاقًا من كونه يمتلك القدرة على التدخل في مسار حياتهم بنحو شخصي، إنه يستطيع أن يحول دون أن تلحق الهزة الأرضية ضررًا بالأبرياء، كما يستطيع أن يردع المجرم عن إجرامه، وأن يمنع الحروب ويحول دون تحقيق أصحاب النوايا الشريرة مقاصدهم... وإذا أراد أن يفعل ذلك فإنه يفعله بطريقة شخصية.

بل نجد أن الفكرة السائدة عن الإله في عقول المؤمنين هي نفسها فكرة الإله الشخصي، يتضح ذلك في أدعيتهم الحارة، وفي رجاء تحقيق أمانيهم الشخصية، وقد يتجلى لهم في النصوص الدينية بصفته إلهًا شخصيًا، يصيبه الرضا والغضب حيال الأحداث الشخصية، ويتدخل في الحرب لصالح المؤمنين بأن يمدهم بالملائكة، ويجعل المؤمنين في عيون الأعداء أضعاف ما هم عليه من العدد... فالإله وفق القاموس الديني هو صاحب القدرة المطلقة، والذي يفعل ما يريد، وله الحرية المطلقة في أن يفعل ما يشاء.

والمقصود بالقانون هنا الجانب التكويني منه لا التشريعي. وهو يعني نظام الطبيعة والخلقة. وفي هذا المجال، يستند الفكر الديني إلى قانون الحاجة والذي يفترض أن الأشياء متى ما استعدت للوجود وتهيأت، فإنها سوف تعطى الوجود قطعًا. وإذا لم تكن هناك حاجة فإن الموجود لا يبقى في إطار نظام الخلقة والتكوين، تمامًا مثل الإصبع الإضافي الذي تلغيه الطبيعة. إن وجود أمر لا حاجة به، ولا يتلازم مع بقية الأمور، يحتم على نظام التكوين أن يلغيه ويحذفه[1].

في المقابل، يكشف انتظام الطبيعة بنظر الملحد عن هيمنة القانون على نظام الخلقة. وهو يستشهد بنظرية التطور وغيرها من نظريات علمية دلت على انتظام العالم ضمن سيرورة تطورية متناغمة من شأنها أن تدفع أي احتمال بوجود الآلهة التي تتحكم بالكون على نحو الإرادة الجزافية والدفعية.

وقد يحتاج الكون إلى إرادة فاعلة ناشطة وحرة فيما لو كان الكون يخضع لإرادة غير قانونية، وحيث إن الأمر ليس كذلك، بدليل أن الكون خاضع لقوانين دقيقة كما تخبرنا النظريات العلمية، إذًا، تواجه فرضية الإله الشخصي تضاربًا وجوديًا على مستوى تفسير الكون.

هل يخضع الغيب لمزاجية خاصة لا ضوابط لها؟ وماذا تعني المشيئة الإلهية؟ ألا يفترض

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٧٣ إلى ٧٥.

أن أي قانون أو سننية تتماشى معها الإرادة الإلهية سوف يترتب عليها خضوع الإرادة والمشيئة لذلك القانون؟ من المعلوم أن الدينيين يرفضون أي إملاء خارجي قد يفرض على الطبيعة الإلهية.

ومع ذلك، نلحظ بوضوح أن الكون يسير وفق سننية محددة وقانون صارم وانتظام خاص... هذا ما تخبرنا به نظريات العلم من التطورية وغيرها، فيما يبدو أنه لا شيء يأتي من العدم بكلمة كن. بل إن الأديان نفسها استدلت بوجود النظام الكوني على وجود الله تعالى، واستفاد الدينيون من العلم في توكيد مقولاتهم الإيمانية من خلال القول بهدفية الكون ونفي العبثية عن الطبيعة.

إذًا، كيف تتماشى هذه القانونية مع حرية الإرادة الإلهية؟ إحدى الإجابات الأكثر منطقيةً بنظر الملحدين ضرورة التفكيك بين الألوهية ومسار الكون، حيث تسمح هذه الفكرة بعزل الله عن الواقع.

وقد تساءل الدينيون مبكرًا حول ما إذا كان بالإمكان أن يترك الله الشيء الذي يفعله أو بالعكس. ووضَعهم هذا السؤال على حافة الإرادة الإلهية الحرة، والقدرة التي تعمل في الاتجاهات المختلفة بنحو متكافئ. إن المقدور يترجح على أساس الإرادة الإلهية الحرة، ولا يوجد قانون يلغي هذه القدرة أو يحدها، الأمر الذي يستدعي ضرورة تفسير الانتظام الواقع في عالم الخلقة بما لا يلحق ضررًا بإطلاق القدرة الإلهية.

في هذا السياق، وجدت رؤًى ونظريات تسعى لتفسير هذا التماسك الكوني، ويقوم بعضها على أساس قانون العادة؛ إن عادة الله جرت على النحو الذي تتجلى فيه انتظامًا وقانونًا في الطبيعة.

فكما أنه في المجال البشري، يصنف السلوك الإنساني أنثروبولوجيًا إلى صنفين، أحدهما هو السلوك بمقتضى الطبيعة، والآخر هو السلوك بمقتضى الثقافة؛ فما هو ثابت في السلوك ويتسم بالعمومية فهو ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية، وأما ما يشكل قاعدةً للسلوك داخل المجتمع من عادات وتقاليد، مما هو نسبي ومتغير من جماعة بشرية إلى أخرى، فهو ينتمي إلى مجال الثقافة. على هذا النسق، يمكن أن يتنوع السلوك الإلهي أيضًا إلى سلوك بمقتضى الطبيعة الإلهية، وهو سلوك عام يتم التعبير عنه بالعادة، وإلى سلوك خاص يعبر عن إرادة الله الخاصة.

أثارت هذه الصياغة المبنية على العادة الإلهية تحديات داخلية لجهة طبيعة الأعمال التي تصدر عن الله تعالى، هل جرت عادة الله فعلًا على إحراق الورقة كلما تم تعريضها لحرارة النار

المرتفعة؟ ما معنى أن تكون لله عادة؟ وما هو منشؤها؟ وهل يمكن في ظل القول بالعادة الإلهية الاحتفاظ بالخيارات الإلهية بما يتناسب مع المشيئة المطلقة. وإذا أمكن لنا الحديث عن ثنائية في السلوك البشري تشطره ما بين طبيعي وثقافي، فهل الأمر كذلك بالنسبة للذات الإلهية، حيث يتنوع السلوك ما بين تلك العادة والتي يعبر عنها بالقانون، وما بين التدخلات الإلهية الخاصة والتي تنبع من لطفه الخاص بعباده.

يتبلور التماسك الكوني لدى فريق آخر من الدينيين بصورة مختلفة؛ ذلك أن الله تعالى قادر على كل شيء، ولكنه لا يفعل إلا ما يريد، ولا يريد إلا ما هو مقتضى الحكمة والمصلحة والانتظام العام للبشر والكافل لمنافعهم الكلية، فالفعل الإلهي منضبط ومنتظم وفق آلية ما هو حسن وقبيح، فهو يفعل الحسن دائمًا بمشيئته، ويدع القبيح دائمًا بمشيئته.

ولكن، هل يمكن للمصالح النوعية أن تتحكم في أفعال الله تعالى بالنحو الذي يحد من حرية الفعل الإلهي؟ إن وجوب الوجود يأبى أن يخضع لأي تأثير خارجي مهما كان، بما في ذلك توصيف الأفعال بالحسن والقبح والذي هو من الاعتبارات التي لا تصدق في نطاق عالم الوجوب والتجرد أصلًا!

ولأن عالم الإمكان يتضمن معنى الترقب والتراخي، بينما تصور الألوهة لا يقبل المهلة والإهمال وإنما يفترض تلقائيًا الإنجاز والتحقق، من هنا ارتأى الفلاسفة أن يعبروا بنحو مغاير وأكثر انسجامًا مع مقتضى القدرة الإلهية، بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولا مانع من أن تكون الضرورة حاكمةً على الدوام على أحد طرفي الشرطية فعلًا أو تركًا، بحيث يفعل دائمًا او يترك دائمًا، إلا أن هذه الضرورة تنبع من نفس الإرادة، فالإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وصدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها.

إن لله تعالى إرادةً تتجلى في نظم الكون على أساس الوسائط، وبذلك يتجلى السلوك الإلهي على أساس قانون السببية، وهو القانون الذي تعلقت به مشيئة مسبب الأسباب وناظمها. ويتجلى القانون وفق هذه الرؤية على أساس الخضوع الكوني لمسار القدرة الإلهية، ذلك أن المسار الكوني يقضي بأن أي شيء اكتملت مقومات وجوده فإنه يوجد، وما لم يتوفر فيه الاستعداد للوجود فلا يتحتم معه أن يوجد. ولهذا، نجد أن وجود الأشياء رهن باستعدادها وتأهلها للوجود، ومتى ما استحقت ان توجد فإن نظام الخلقة يعمل على إيجادها بنحو حتمي.

وفق هذه الرؤية لا يهم إن كان وجود الإنسان قد تم عبر ولادة طبيعية، أو عبر الاستنساخ، طالما أن ما يسمح بوجود الإنسان هو قابلية الوجود، والمتحققة في الحالتين على السواء.

وبحسب تعبير المطهري: «إن مشروع الخلقة مشروع متكامل، وله نظام متسق ومنسجم يحتل فيه كل شيء مكانه، وتتحرك الخلقة في إطار نظام محدد لا يتخلف ولا يمكن تغييره. وإنّ كلّ معدوم في العالم تعود علّة عدم وجوده إلى عدم الإمكان وعدم قابليّته للوجود، فما لم تكن ثمة حاجة للشيء، ولم يكن وجوده متسقًا مع باقي الاحتياجات، فإن ذلك النظام يحذفه ويلغيه من الوجود. وإنّ كلّ ما له قابليّة الوجود فلا بُدّ أن يوجَد، ويكفي في ضرورة وجود الشيء أن يكون وجوده ممكنًا في نظام العالم، بحيث يؤدّي عدم وجوده إلى ظهور فراغٍ وجوديّ يفضي إلى اضطراب عام. فإذا ما كان لشيءٍ في نظام الوجود إمكان الوجود، وإمكان البقاء، فسيُفاض عليه من قِبَل الله؛ ذلك أنّ الله فاعل تامّ، وفيضه مطلق، ولا معنى لامتناع الفيض من ناحيته»[1].

وعليه، إن انتظام الطبيعة هو تعبير مباشر عن انتظام كلي ينبع من طبيعة الوجود الكلية الكاملة. ويفترض الكمال أن يتناغم كل نشاط وجودي مع كمالات الوجود نفسه، والتي تفصح عن نفسها في الحكمة والإرادة والقدرة والمشيئة. إذًا، هناك انتظام ما في الطبيعة الإلهية بمقتضاه تعمل الطبائع الأخرى ويحفظ التماسك الكوني المنتظم.

من هنا، يتجلى الفعل الإلهي في المسار الكوني وفق انتظام مقصود، اقتضته المشيئة الإلهية. وهذا النهج في الاستدلال يبتني على أساس الكشف عن النظام الكلي للوجود عن طريق معرفة الله؛ وأنه ما دام الله موجودًا فلا سبيل للخلل إلى الوجود. وليس ينبغي أن نفرض على الإله سلوكًا عشوائيًا حرًا بوصفه من لوازم وجوده. بل إن الأديان نفسها تضمنت الإشارة إلى أن الخروج عن المسار القانوني والانتظام العام سوف يتضمن نوعًا من تغييب المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾، فإنّ مَن عرف الله حقّ قدره لا بد أن يلتزم بلوازم هذه المعرفة. فلا إهمال في نظام الخلقة والحاجة.

وبذلك يتضح أن الاستناد إلى نظرية التطور في سياق نزع الصفة القانونية عن الدين والخلق الإلهي، ما هو في واقعه إلا استناد إلى شكل خاص من أشكال النظام في مقابل أشكال أخرى محتملة. وليس هو الشكل القانوني الوحيد الذي يتناقض مع أي رؤية مخالفة لجهة نفي السننية.

بل إن قوة النظرية التطورية لداروين ومشتقاتها على مستوى الرؤية الكونية لا تكمن في تشخيصها لكيفية التطور والذي يفتقد مبرراته المنطقية خارج إطار الحدس العلمي، وإنما تكمن في انسجامها مع الفكر التطوري والتقدمي بعامة، ذلك أن البناء الفكري التطوري قد شيد منذ

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

وقت مبكر من تاريخ الفكر البشري ومع الفلسفات الكلية لاحقًا على أساس هيكلة الموجودات وفق مسار تراتبي يمتد من الجماد إلى النبات فالحيوان ثم الإنسان. وما تحدسه نظرية التطور من قول يكمن في كيفية الربط بين هذه الحلقات، وليس لها تأثير خاص في أصل وجود النظام. بل إن هذه الرؤية إلى النظام تتسع لتشمل حتى الفلسفات الروحية والتي شيدت على أساس التراتبية الطولية بين أشياء هذا العالم بحيث يمكن أن يتخذ الجسم في مسار رقيه وضعيات متصاعدة من الجسم الطبيعي إلى الجسم النفسي فالجسم الروحي. وما يدّعيه الحدس الفلسفي لنظرية الحركة الجوهرية يكمن في كيفية الربط بين هذه الحلقات. بل إن هذا المنحى التطوري مما تنطوي فيه الدلالة على جمالية الخلق، وعلى محورية الإنسان في المنظور الديني بعامة.

وبناءً عليه، يرى الشهيد مطهري أنه على افتراض أن ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلةً للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض أنه ثبت علميًا أن الإنسان له نسب حيواني مما كان يدعو - فرضًا - لإنكار الكتب الدينية، ولكن ذلك لا يدعو إلى إنكار الله! فلا ملازمة بين عدم قبول دين معين أو عدم قبول الأديان كلها وبين عدم قبول الله. هناك أناس يؤمنون بالله ولكنهم لا ينتمون إلى أي دين. ولذلك فإن فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدأ التكامل لا يشكل ذريعةً وعذرًا للاتجاه نحو المادية. ومنشأ الاشتباه هو أن الماديين تصوروا أن فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الإلهية عقلًا ومنطقًا، سواء كانت منسجمةً مع الدين أم لم تكن، ولهذا، فإذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسألة الإيمان بالله والحال أن دلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في أمر العالم لا تقل عن دلالة أي مبدأ آخر[1].

ادعاء العقلانية

قد يشكل الإلحاد لدى البعض قناعةً عقديةً، تملي عليه الانقياد وراءه، مستندًا في ذلك إلى منطق وهمي قاصر عن الدرك العقلي. ومع ذلك، يظل الاستعداد قائمًا لإجراء أي تغيير متى ما توفرت معطيات مناسبة. وغالبًا ما ينشأ الإلحاد من حالة نفسية، وخيار شخصي، كأن يكون دافعه هو الرغبة في التفلت من أي قيد أو شعور بالذنب. في هذه الحالة تترسّخ في النفس أفكار معينة، تدفع بصاحبها إلى التنكر للفكر المخالف بصرف النظر عن المعيار العلمي أو المنطقي

(١) انظر: مرتضى المطهري، **الدوافع نحو المادية**، ترجمة محمد علي التسخيري (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحتان ٧٢ و٧٣.

الذي توزن به الأفكار. وعلى هذا الأساس، نواجه في حالة الإلحاد المعاصر أشخاصًا صمموا تفكيرهم على الإلحاد، وبنوا خياراتهم الشخصية على عدم قبول فكرة وجود الخالق.

وعلى الرغم من غلبة الميل النفسي الكامن وراء الخطاب الإلحادي، إلا أنه جرت العادة على أن يُزَف الإلحاد إلينا في صورة تزدهي بالعقلانية، وفي أسلوب شعاري يذكرنا بخطابات المرشحين في الانتخابات المحلية.

وفي الواقع، يصعب الحديث عن العقل والعقلانية في ظرف ملتبس تتضخم فيه المفاهيم لتؤدي دورًا معاكسًا لما ينبغي أن تكون عليه وظيفتها من حيث التحديد والتبيين، من هذا القبيل مصطلح العقلانية والعلمانية ونحوها من مصطلحات حبلى بمضامين فضفاضة، ويستدعي ذلك تدارك الشبهات من خلال تمحيص المفاهيم والتنبه إلى إيحاءات المصطلح المتفلتة.

ونجد في المسار العقدي المنحى السلفي العام وقد تمادى في التشبث بحرفية النص رافضًا لأي نشاط تأويلي عقلاني. خلافًا للمسار الاعتزالي والذي تميز في اشتغالاته العقلانية من خلال توغله وتشبثه بما يشبه حصرية العقل دونما تنبه إلى ما لا يستقل فيه العقل من مدركات؛ كونه يخوض غمار المعرفة إجمالا لا تفصيلًا، ويدرك الحقائق بكليتها على مستوى المبادئ وليس تفصيلًا.

وفي مسار مختلف شكلًا ومضمونًا، نجد ذلك السجال الطويل الذي سجله لنا القرآن الكريم على لسان اليهود وهم يجادلون الأنبياء والأولياء (زكريا، مريم، إلخ)، فقد جوبهت طروحات الروحانية الدينية القائمة على الإعجاز والقدرة الإلهية المطلقة كما نقرأها على لسان أنبياء بني إسرائيل، وذلك من خلال طرح العقلانية التاريخانية التي تشبث بها اليهود في إنكارهم للخرافة الدينية - بنظرهم - ومعاندتهم دعوات الأنبياء.

هذا المسار نفسه، سوف يجد امتداده على الصعيد الإسلامي من خلال بعض التوجهات المستحدثة والتي تتمثل فيها النزعة السلفية المتشددة بقوة، فقد تأثرت هذه التوجهات بشكل أو بآخر بالعقلانية التاريخانية الرافضة لكل أشكال الروحانية الإسلامية من تصوف ونزعات روحية عامة. وأدى انتشار هذا النمط من التدين إلى أن يفقد الدين نبضه الخاص في قلوب المتدينين بهذا النمط الخشبي من الإيمان. إن تقديم صورة مجففة عن الدين على المستوى الروحي ومؤطرة بالعقلانية الوضعية التي تنحي من طريقها كل الأشكال الغيبية سوف يفسر لنا بوضوح تلك الانحرافات التي انتهت بالبعض إلى أن يكونوا خارج دائرة الإيمان.

إزاء هذا التوتر في الإفصاح عن العلاقة ما بين العقل والروح والنص، والذي شهده الحقل

الفكري ـ الديني عمومًا، تسللت تلك البيانات الإلحادية لتصطاد في الماء العكر بنحو انتقائي لا يتجاوز النطاق الدعائي والاستثمار المرحلي الذي يفتقد بطبيعته مستوى النضج والترشيد الفكريين.

وقد أثيرت مسألة العلاقة بين العقل والإيمان والوحي في مبحث النبوة الكلامي، حيث تم ترسيم المشهد بنحو يقطع غائلة السؤال، وجرى التأكيد مرارًا على دور الوحي وتكافئه مع مقتضيات العقل بنحو لا ينقصه الإثبات؛ لم تطرح النبوة كبديل عن العقل، وإنما بعث الأنبياء لتحرير العقول وحثها على التفكر والتدبر ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، وقد عمل الأنبياء على تحطيم الأغلال التي تكبل العقل البشري بعد أن كان الإنسان يعظّم صنائع يده من النار والأرض والحجارة، وأكدوا على المكانة الخاصة التي للإنسان بين المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[3].

وفي سبيل إحياء العقل وإيقاظه، وتحطيم الأغلال التي تُحيط به وتأسره، رفض الوحي النبوي حسّ التقليد السائد بين الناس ودعا إلى رفض التبعية العمياء: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[4]، بل إن مراجعة التاريخ بإنصاف تكشف عن حقيقة أن الإسهام الأكبر في تحرير العقل من إسار الطفولة والبلوغ به إلى مرحلة النضج التي تشهدها البشرية المعاصرة إنما يعود لجهود الأنبياء وتوجيهاتهم المبكرة.

ولكن، ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، فالإنسان يحتاج إلى الإرشاد والعناية من خلال قوة الإيمان أيضًا؛ ذلك أن منطق العقل يملي على الإنسان أن يتبع ما يشخّص أنه منفعته ومصلحته على الدوام. وما لم يكن هناك إيمان بأصول معينة، لن يتجاوز العقل خصلة النفعية، ولن تكون لديه سلطة تنفيذية على تكييف غريزته وإسباغ ضرب من التعالي عليها، بحيث يتنبه إلى مسائل أرفع يستطيع أن يُنظّم مصالحه الاجتماعيّة من خلالها. «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويُذكّروهم منسيَّ نعمته، ويُثيروا لهم دفائن العقول». والأمر في صلاح الإنسان وهدايته كان يرتبط دائمًا في منطق الأديان بقوتين هما: قوة الإيمان وقوة العقل[5].

(١) سورة البقرة، الآية ٢٤٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٦.
(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠.
(٤) سورة الزخرف، الآية ٢٣.
(٥) انظر: النبوة، مصدر سابق، الصفحات ٧١ ـ ٧٣، والصفحتان ١٠٥ و١٠٦.

إلا أن ما يعيق النشاط العقلي في الثقافة المعاصرة، وتحت مبرر العقلانية نفسها، هو تكبيل العقل الكلي بأغلال المنهج الحسي والتجريبي، وتحديد فعاليته في مستوى هابط لا يتجاوز الإطار المرسوم له مسبقًا. وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة لا أقلها تغييب الغيب من دائرة الشهود، وانحسار العلل عن المسار الوجودي والغائي لهذا العالم، وانكفاء المعنى الذي يفسر أصل انجلاء النظام الكوني ومبرراته الوجودية. وعلى الرغم من التباهي بصفة القانونية والعلمية والعقلانية التي يحلو للملحد أن يسبغها عنوةً على المسار الإلحادي بزعم إضفاء المعنى، أو حتى تجريده، إلا أنه من الملفت عند تصفح الآراء الإلحادية ذلك الجليد الذي يتجمد عنده حبر الموضوعية حين ينتهي الكلام إلى الدين، وتلك العطالة التي تصيب عجلة الحضارة وتحول دون أن تعمل سنن التاريخ والتطور في مسألة الأديان، وتلك الشعريات التي تحيل ادعاءات الملحدين إلى ما يشبه الفقاعة الهائمة والتي لا تقوى على البقاء عند أول لفح عابر. يقول تعالى في محكم تنزيله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدًا رَّابِيًا﴾ فهو غثاء، والغثاء من طبيعته أنه يعلو مؤقتًا ثم يزول، وكذلك هي فورة الباطل حين يعلو في لحظة طارئة من غفلة أهل الحق؛ ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾[1].

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.

الإيمان والإلحاد والعقلانية

ألفن بلانتينغا(*)

ترجمة: محمد علي جرادي

يفتقد فريقا النزاع في سؤال «الإيمان/الإلحاد» إلى أرضيّة مشتركة تؤمّن حدًّا أدنى لتثمير الحوار بينهما. وهذا ما أحال النقاش بينهما إلى تراشق لفظيّ دفاعيّ وهجوميّ للأدوات والأدلّة والحجج والاتّهامات نفسها. من ذلك مثلًا الادّعاء بعدم تماميّة الدليل على وجود الله، والتي يردّها أهل الدين بعدم تماميّة الدليل على عدم وجوده؛ وغير ذلك كثير ممّا يدور في فلك تشكيك كلّ واحد بالحيثيّة العقليّة التي ينطلق منها صاحبه وأدوات المعرفة التي يستخدمها، وصولًا إلى اتّهامات متبادلة بالقصور العقليّ والخلل الفكريّ. ولكن، يمكن الخروج من هذه الدوّامة والنظر إلى المسألة من بُعد آخر يلحظ اتّساق البناء الأنطولوجيّ الذي يشغله إنسان الإلحاد أو إنسان الإيمان. نعم، لا يقود هذا المنظور إلى حلّ للإشكال المبدئيّ «البسيط والمباشر» في السؤال عن وجود الله مثلًا، غير أنّه يُسهم في تثبيت خطوط النزاع والعبور منها إلى مساءلة عقلانيّة قويمة لأسس الخلاف وسبل حلّها أو التعايش معها.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ الإيمان؛ العقلانيّة؛ الدليل على وجود الله؛ الشرّ؛ العلم؛ الإدراك.

تتمظهر الاعتراضات الإلحادية على الإيمان بوجود الله بعدّة أشكال. إذ يُطرح مثلًا الاعتراض الشهير الذي يدّعي أن الإيمان بوجود الله غير متناغم، إذ إنّه يتعارض ووجود الشرّ، وأنّه وجوده مجرّد نظريّة ذات أدلّة واهنة، بل وأنّ الدليل يدحضها، وأن العلم الحديث يقدّم بنحو ما تشكيكًا في صحّة هذه النظرية، وغير ذلك من الأدلة. ومن أنواع الاعتراضات كذلك، تلك التي لا تدّعي بأن فكرة الإيمان بالله غير متنساقة أو أنها فكرة يحتمل أن تكون خاطئةً بل من المرجّح أن تكون خاطئةً (إذ إن ضحد هذه النظرية بدليل عقليّ يحتاج إلى مؤونة لم يستطع هؤلاء إيجادها). هم يدّعون أنّ الإيمان بالله مخالف للعقلانيّة والمنطق، حتى ولو كان صادف أن يكون هذا الإيمان

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة واين ستايت (Wayne State University) منذ العام ١٩٥٨ وحتى ١٩٦٣، وفي جامعة كالفين كولدج (Calvin College) منذ العام ١٩٦٣ وحتى ١٩٨٢، ويشغل كرسي الفلسفة في جامعة نوتردام (University of Notre Dame) منذ العام ١٩٨٢.

حقيقيًا. ويرتكز هذا الإشكال على اعتراض «دليلي» على الإيمان؛ ومنشؤه ادّعاء فشل كل الأدلّة على وجود الله -سواء كان دليلًا استنتاجيًا أو استدلاليًا أو استقرائيًا- وأنّها لا تؤمّن، على أحسن تقدير، سوى دليل غير موثّق ولا كافٍ على وجود الله. وبما أن الإيمان بوجود شخص مثل الله على أساس دليل ركيك أمر غير عقلاني بل وأحمق فمن يؤمن عن غير دليل بأن عدد البطّ الموجود زوجيّ لا فرديّ إنما يؤمن عن حمق أو قلّة عقل. وعليه فإنّ من يؤمن بوجود الله من دون أن يكون عنده دليل يثبت إيمانه يعدّ، من حيثيّة عقليّة، فهو دون المستوى.

ومن الذين تبنّوا هذا الاعتراض وقدّموه كلّ من أنطوني فلو، وبراند بلانشارد، ومايكل سكريفن. ولعلّ قوّة هذا الإشكال هو أنه يتبادل شفهيًا على نطاق واسع جدًا، إذ إنك تسمع هذا الإشكال على الإيمان بالله يتداول على الألسنة في أي حرم جامعي كبير تقريبًا. ولقد دعم برتراند راسل الإشكال المذكور، إذ حينما سؤل يومًا عن جوابه لو أنه أُحضر ليقف أمام الله بعد موته وسأله لماذا لم تؤمن فقال بأنه سيجيب: «لعدم توفّر الأدلّة الكافية أيها الإله! لعدم توفّر الأدلّة الكافية!». وأنا لا أدري كيف سيكون الردّ وقتئذٍ على جوابه، إلّا أن ما أودّ تبيانه هو أنّ راسل، ككثر آخرين، قد دعم هذا الإشكال الدليلي على الإيمان بالله.

إذًا ما هو بالتحديد إشكال المعترض؟ هو يعلن أن الإيمان بالله عن غير دليل أمرٌ غير عقلي ومنافٍ للمنطق؛ لكن على أي أساس يقوم هذا المعترض بتقييم المؤمن بالله حين يصفه بذلك؟ ما الذي يعنيه تحديدًا بقوله إن المؤمن بالله عن غير دليل شخص غير عقلاني؟ ما هي تحديدًا المشكلة التي يراها في مثل هذا الإيمان؟ يمكننا فهم هذا الإشكال على وجهَين على أقلّ تقدير؛ كما أنه يضمر كذلك نوعَين من التصوّر أو الفهم للعقلانية على الأقل.

مفاد الأوّل أن المؤمن عن غير دليل قد أخلّ «بواجب» عقليّ أو إدراكيّ ما. فهو قد خالف ما يفرضه عليه مجتمعه أو طبيعته بما هو إنسان قادر على الأخذ بالمقترحات والتمسّك بأنواع الإيمان. إذ إن عليه «واجبًا» أو شبه واجب بأن يكون إيمانه على قدر الدليل الذي يحصّله. وعليه، وبحسب جون لوك، فإن علامة الإنسان العاقل «أن لا يؤمن بأي نظريّة بيقين يتعدّى حدود الدليل الذي يملكه عليها».

نجدُ في القرن التاسع عشر، ويليام كليفورد، ذلك «الطفل ذو التصريحات المحرجة» كما وصفه ويليام جيمس، يصرّ على أن من الوحشيّة وقلّة الأخلاق بل وقلّة الأدب حتّى، القبول بإيمان لا تملك دليلًا كافيًا عليه:

«فمن يستحق الخير من أصدقائه في هذه المسألة سيحمي نقاء إيمانه بعصبانية وغيرة شديدتَين، لألّا يسمح في أي وقت أن يستقرّ هذا الإيمان على ما لا يستحقّه فيتلطّخ ولا يستطيع أن يعيده إلى نقائه»(١).

ثم يضيف أنّه:

«إن أُخذَ الإيمانُ على أساس أدلة غير كافية، فإنّ السعادة التي نشعر بها مسروقة غير مستحقّة. إذ أننا عندئذ لا نخدع أنفسنا فحسب حين نتوهّم أننا نمتلك نوعًا من القوّة التي لا نملكها فعلًا، بل إن فعلنا هذا خطيئة، فنحن نسترق شعورًا يتعارض وواجبنا تجاه البشرية. إن على عاتقنا واجب حماية أنفسنا من هذه الاعتقادات كما نحميها من الآفات، لأنها سرعان ما ستسيطر على أجسادنا ثم تصبح وباءً ينتشر في المجتمع المحيط بنا»(٢).

وأخيرًا، ألخّص فأقول: دائمًا، وأينما كان، مخطئٌ أيًّا كان من يؤمن بأي شيء دون دليل كافٍ(٣).

من السهل، في هذه الاقتباسات، ملاحظة النبرة الحادّة التي ينسبها ويليام جيمس لكليفورد. فمن هذه النظرة يصبح المؤمنون عن غير دليل - كجدتي الأشبه بالقديسين مثلًا - من المزدرين لواجباتهم المعرفية بحيث يستحقون منا الشجب والإدانة. وكذا الأم تيريزا، مثلًا، إن لم تمتلك حججًا كافيةً للإيمان بالله، فهي متهمة بالتفلّت الفكري؛ أي إنها اختارت مخالفة واجباتها الفكرية بحيث تستحق التأنيب بل وقد تستحق المحاسبة.

بدايةً أقول إن فكرة وجود واجبات فكرية أمر صعب لكن ليس مستحيلًا، ولست هنا في مورد نقاش هذه المسألة. إلّا أن الأمر الأقل قابليةً للتصديق هو القول بأنّي مخالف لواجباتي الفكرية إن اخترت الإيمان، عن غير دليل، بوجود شخص كالله. أولًا لأنّ اعتقاداتي غالبًا خارجة عن إرادتي. إذ لو عرضت علي مثلًا مليون دولار لأؤمن بأن كوكب عطارد أصغر من كوكب الزهرة، فلن أستطيع أبدًا أخذ هذا المال. ونفس الأمر ينطبق على الإيمان بالله؛ إذ حتى لو أردت

(١) راجع
W. K. Clifford, "The Ethics of Belief," in *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879), p. 183.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٦.

ذلك، فإني لن أستطيع أن ألغي الفكرة من رأسي مباشرةً ـ إلّا باتباع أساليب متطرفة كاستخدام بعض الأدوية المسببة للغيبوبة الاصطناعية ـ فمن المستحيل بأي شكل من الأشكال أن ألغي إيماني مباشرةً. لعل هناك برنامجًا صارمًا يمكّنني من ذلك على المدى البعيد.

وثانيًا، لا أستطيع إيجاد أي سبب يدفعني للإيمان بأن عليَّ مثل هذا الواجب. فمن الواضح أني لست مضطرًا لتقديم دليل على «كل» ما أؤمن به؛ أصلًا هذا مستحيل. ولماذا أفترض إذًا أن عليّ واجب عدم القبول بالاعتقاد بالله إلّا بشرط قبول البراهين التي تثبت وجوده؟ فقبول مثل هذا الالتزام الفكري ليس أمرًا بديهيًا أو واضحًا، ومن الصعب إيجاد حجّة دامغة تثبت وجوبه.

وعلى أي حال، أعتقد أن بإمكان المعترض المطالب بالدليل اختيار سبيل أنجع. إذ يمكن له أن يطالبنا لا بالادعاء بأن المؤمنين بوجود الله عن غير دليل قد أهملوا واجبًا معرفيًّا ـ رغم أنه قد لا يستطيع مقاومة النزعة لادعاء مثل هذا الأمر ـ بل إن هكذا أشخاص يعانون من تشوّه أو انحراف فكري. إذ لو افترضنا وجود شخص يؤمن بأن الزهرة أصغر من عطارد، لا لأنه يمتلك دليلًا على ذلك، بل لأنه قرأ هذه المعلومة في كتاب قصص مصوّرة، أو هو يؤمن بذلك بناءً على دليل غير منطقيّ أبدًا، فهو على فرض ذلك لم يخالف أي التزام فكري إلّا أن حالته الفكرية رغم ذلك مختلّة نوعًا ما. فهو يظهر نوعًا من الضعف، أو الخطأ، أو نوع من الخلل الفكري. لعله يشبه في ذلك من يعاني من حرج البصر (اللا بؤرية) أو كالأخرق، أو من يعاني من مرض التهاب المفاصل. ولعل اعتراض المطالبين بالدليل، لأكون واضحًا، ليس بأن المؤمن بوجود الله عن غير دليل قد أهمل بعض الالتزامات الفكرية، بل أنه يعاني من قصور فكري. أو إن شئت فقل إن المؤمن من غير دليل أعرج فكريًا.

وقد يكون المقصد أمرًا آخر شبيهًا لما سلف ذكره، مفاده أن المؤمن بالله عن غير دليل غارق في نوع من الوهم واسع الانتشار الذي يؤثّر في شريحة واسعة من البشرية على مدى فترة طويلة من الزمن. فقد رأى فرويد في الإيمان الديني «وهمًا وتحقيقًا لأقدم وأقوى وأكثر الأمان البشرية إلحاحًا»[1]. فهو يرى في الإيمان بالله نوعًا من وهم تحقيق الأمنيات. فالبشر دومًا مصعوقون لا يستطيعون حراكًا من شدّة دهشتهم أمام منظر القوى المطلقة واللا بشرية التي تتحكم بمصيرنا والتي تعمل دون عقل ولا تعير أدنى انتباه أو تحسب أي حساب لحاجاتنا ورغباتنا؛ لذا اخترع بنو البشر أبًا سماويًا على مستوًى كوني، يتفوّق بقوّته على آبائنا الأرضيين في طيبته وحبّه كما في

(١) سغموند فرويد، مستقبل الوهم،
Sigmund Freud, *The Future of an illusion* (New York: Norton, 1961), p. 30.

قوّته. ويقول فرويد كذلك «إن الدين هو «العصاب الوسواسي لبني البشر»»، ومن المقدّر للدين برأيه أن يفنى متى تعلّم الناس أن يواجهوا الحقائق كما هي، وأن يقاوموا هاجس تحويرها نحو ما يناسب أهوائهم.

ولكارل ماركس تعبير مشابه إذ يقول: «إن الدين [...] هو الوعي الذاتي أو الشعور الذاتي للإنسان الذي لم يجد نفسه بعد، أو الذي (إذا ما كان قد وجد نفسه) عاد وفقدها مرةً أخرى. إلّا أن الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا [...] إن الإنسان هو عالم البشر، هو الدولة والمجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع يولدان الدين، هما يولدان الوعي المنحرف للعالم، لأنهما يشكّلان عالمًا منحرفًا [...] فالدين هو ملجأ المضطهدين، هو مشاعر العالم عديم القلب، كما أنه روح الظروف اللا روحية. الدين أفيون الشعوب.

ولن تسعد البشريّة حقًّا حتى تحرم من هذه السعادة الوهمية عبر تخليصها من الدين. إن دعوة البشرية إلى تخليص نفسها من الوهم الذي هي فيه هي دعوة إلى نبذ الظروف التي تدعو إلى التشبّث بهذا الوهم»(1).

لاحظ أن ماركس يتحدث عن وعي عالميّ منحرف صادر عن عالم منحرف. هذا الانحراف عن الحال الصحيح أو الصائب أو الطبيعي، إنما تولّد بشكل من الأشكال عن نظام اجتماعي سيء ومنحرف. فمن وجهة نظر ماركس وفرويد، يعاني المؤمن بالله من نوعٍ من الفشل المعرفي، أو خلل في حالته المعرفية والعاطفية. ويمكننا صياغة كلامهم كما يلي: يعتقد المؤمن بالله بما يعتقد به بسبب قوّة هذا الوهم لا أكثر، بسبب حالة الانحراف العصبيّ التي يعاني منها. فهو مجنون، بالمعنى الإتيمولوجي [الاشتقاقي] للكلمة؛ هو شخص مريض. أو إن شئت فقل إن أدواته المعرفية لا تعمل بشكل سليم؛ هي لا تعمل كما يفترض أن تفعل. ولو أن أدواته المعرفية كانت سليمةً، أي إنها كانت تعمل كما يُفترض، لما كان أسير سحر هذا الوهم. ولكان واجه هذا العالم ونظر إلى منزلته الحقيقية فيه بعين بصيرة وفهم أننا نعيش فيه وحدنا، وأن أي نوع من المساعدة أو تأمين الراحة لن ينتج إلّا عن سعينا وعملنا. فلا أب في السماء نلجأ إليه، ولا شيء نرتقبه بعد الموت سوى الفناء. («عندما نموت، نتعفّن» كما يقول مايكل سكريفن في إحدى كلماته المشهورة).

---

(1) راجع:
K. Marx and F. Engels, *Collected Works,* vol. 3: *Introduction to a Critique of the Hegelian Philosophy of Right,* by Karl Marx (London: Lawrence & Wishart, 1975).

وبالطبع فإن المؤمن بالله لن يتحمّس لفكرة أنّه يعاني من خلل معرفي، وأنه غارق في وباء وهم مستشرٍ في البشرية. ولن يقبل بمثل هذا الكلام سوى واحد أو اثنَين من بعض علماء اللاهوت الساعين إلى التجديد، والمتعطّشين لاغتنام أي فرصة لتقديم كل ما يمكن من تنازلات للعلمانية المعاصرة. فالمؤمن بالله لا يرى أنّه يعاني من خلل معرفي. بل قد يرى أن هذه الحالة في المقلب الآخر؛ قد يرى في الملحد إنسانًا يعاني من من نوع من الوهم أو من علّة نفسيّة، من حالة حزينة ومؤسفة وغير طبيعية ذات نتائج نفسية محزنة. قد يرى في الملحد ضحية خطيئة في هذا العالم، سواء خطيئته أو خطيئة غيره. فبحسب «رسالة إلى أهل روما» الواردة في رسائل العهد الجديد، الإلحاد نتاج الخطيئة؛ فهو ينشئ عن محاولة «كبت الحقيقة باقتراف الإثم». فبحسب جون كالفين، خلق الله البشر وخلق فيهم سعيًا أو قابليةً لرؤيه يده في العالم من حولهم؛ «لقد نقش في قلوب الجميع حسّ التقوى» كما يقول. ثم يضيف:

«بالطبع فإن ضلال الفاسدين، الذين يسعون جهدهم للتحرّر من الخوف من الله ومع ذلك يفشلون، هو الاعتراف الأوضح بأن قناعته الداخلية، تحديدًا قناعته بوجود إله ما، هي أمر فطري مزروع عميقًا كأنه في صلب النخاع [...] ونستنتج من ذلك أنها ليست عقيدةً يبدأ المرء بتعلّمها في المدرسة، بل هي عقيدة يتقنها منذ كان في رحم أمّه تصونها الطبيعة بحيث لا يمكن لأي إنسان أن ينساها»[1].

ويضيف كالفين، أنه لولا وجود الخطيئة في العالم، لاستطاع البشر الإيمان بالله بنفس السهولة والبديهية التي يؤمنون فيها بوجود أشخاص آخرين، أو عالم خارجي، أو الماضي. فهذه هي الحالة البشرية «الطبيعية»؛ ونتيجةً لأننا نعيش في عالم من الخطايا غير الطبيعية، فإن الكثيرين منّا يعانون من صعوبة الإيمان بوجود الله أو يستغربون وجوده. ويرى كالفين أن من لا يؤمن بالله يقف في موقف معرفي مختلّ مثله في ذلك مثل من لا يؤمن بوجود زوجته أو يحسبها آليًّا ذكيًّا لا يملك أي فكر أو مشاعر أو إدراك. وعليه فإن المؤمن بالله يقلب اتهام ماركس وفرويد نحوهم فيعتبر أن ما يرونه مرضًا هو عين الصحّة وأن ما يرونه صحيحًا هو المرض بعينه.

ومن الواضح هنا أن منتهى هذا الخلاف أنطولوجي، أو ثيولوجي، أو ميتافيزيقي؛ نرى

---

(١) راجع:
John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1.3, pp. 43- 44.

هنا الجذور الأنطولوجية وبالتالي الدينية للنقاش الابستمولوجي حول العقلانية. فما نعتبره منطقيًا، أقلّه في هذا السياق، يعتمد على الموقف الميتافيزيقي والديني الذي تتبناه. هو يعتمد على فلسفتك الأنثروبولوجية. فتحديدك لطبيعة رؤيتك للإنسان ستؤدي، جزئيًا أو كليًا، إلى تحديد رؤيتك للاعتقادات المنطقية أو غير المنطقية التي يعتنقها البشر؛ هذه النظرة ستحدّد ما هو الاعتقاد الذي يمكن أن تعتبره طبيعيًا أو عاديًا أو صحيحًا. فحسم الجدل حول ما هو منطقي وما يخالف المنطق هنا غير ممكن بمجرّد ملاحظة العوامل الابستمولوجيّة؛ هذا ليس خلافًا ابستمولوجيًا، بل هو خلاف أنطولوجي وثيولوجي. فكيف يمكن أن نحدد ما يصحّ للإنسان أن يؤمن به دون أن نحدّد أولًا أي نوع من المخلوقات هو الإنسان؟ فلو آمنت بأنه مخلوق من قبل الله وعلى صورته، وفيه قابلية طبيعية لرؤية يد الله في هذا العالم من حولنا، وقابلية فطرية لمعرفة أنه مخلوق وأنّه مدينٌ لخالقه بالعبادة والوفاء، فإنك حتمًا لن ترى في الإيمان بالله مظهرًا من مظاهر خلل ما. سيصبح موضوع الإيمان بالله نحو إدراك أو ذاكرة تمتلكها، رغم أنه يتجاوز هذا الحدّ أهميّةً من كثير من الحيثيات.

في المقابل، لو رأيت الإنسان نتاجًا لقوى التطوّر العمياء، وافترضت عدم وجود الله وأن البشر جزء من كونٍ لا إله فيه، فستميل إلى القبول بآراء من يرى في الإيمان بالله نوعًا من المرض أو الخلل الناتج عن مشاكل دماغيّة.

إذًا فالخلاف في تحديد من هو السليم ومن هو المريض إنما هو خلاف ذو جذور أنطولوجية أو ثيولوجية، وعليه فإن حسم هذه المسألة يتمّ على هذا الصعيد. وأود هنا أن أقدّم تأمّلًا أرى أنّه يخدم في دعم رؤية المؤمنين بالله في هذا الموضوع. إذ حينما كنت أشرح المسألة، رأينا أنّ المؤمنين والملحدين على حد سواء يتكلّمون عن نوع من الخلل في القدرات المعرفيّة أو أنّ أدوات المعرفة تعاني من عطل ما، بحيث إنها لا تعمل كما يجب. ولكن كيف يمكن لنا أن نفهم ذلك؟ وكيف نحدّد أن شيئًا ما يعمل كما يجب؟ أليست فكرة «أن الشيء يعمل كما يجب» إشكاليّةً للغاية؟ ما الذي يجب على قدراتي المعرفيّة أن تحصّله لأستطيع القول إنها تعمل بشكل سليم؟ ما هو الحال الذي يجب أن تكون عليه الكائنات الطبيعية، كالشجرة مثلًا، لنعتبر أنها تعمل كما يجب؟ أوليست فكرة عمل الشيء «كما يجب» نسبيّةً خاضعةً لأهدافنا ومصالحنا؟ فالبقرة تعمل بشكل سليم إذا أعطت الحليب؛ والحديقة كما يجب أن تكون إذا أظهرت أنواع الخضار التي نُسوّق لها بمنظر فاخر وجميل. فيبدو إذًا أن ما يحدّد ماهيّة «العمل كما يجب» هي أهدافنا ومصالحنا. فبالنسبة للطبيعة، أليست سمكة متعفنة فوق هضبة ذرة تعمل بنفس جودة سمكة تسبح وتلاحق سمكات صغيرةً؟ فما الذي يمكن أن يعنيه الحديث

عن قدرات إدراكية تعمل «بشكل سليم»؟ إذا كان قسم كبير من الواقع الذي نعيشه، كبعض الكائنات، أو أجزاء بعض الكائنات، أو بعض الأنظمة البيئية، أو حتّى حديقة زراعية، كلّها تعمل «بشكل سليم» إذا ناسبت ما نفرضه على الطبيعة وما يتناسب ومصالحنا وأهدافنا.

أمّا من وجهة نظر المؤمن بالله، فإن عملنا أو عمل قدراتنا الإدراكية «بشكل سليم» لا يختلف عن تشخيصنا لعمل طائرة «بوينغ ٧٤٧» بشكل سليم. فنحن نرى أن ما نبنيه، سواء كان نظام تدفئة أو حبلًا أو مسرعًا خطّيًا[1]، يعمل بشكل سليم إذا كان يؤدّي ما صممناه ليفعل. فسيارتي تعمل بشكل سليم إذا أتمّت ما صممت له من مهمّات. وكذا البرّاد يعمل بشكل سليم إذا برّد؛ إذا فعل ما صمّم ليفعله. هذه الفكرة هي برأيي الأصل الذي على أساسه نحدد ما يعمل «بشكل سليم». فبالنسبة للمؤمنين بالله، فإن الإنسان، كما الحبل والمسرّع الخطيّ، مخلوق ومُصمّم؛ خلقه الله وصمّمه. لذا فجواب المؤمنين عن مسألة: «كيف يعمل الإنسان بشكل سليم؟ كيف نحدّد أن قدراته الإدراكيّة سليمة؟ ما هو الخلل الإدراكي؟ وما هو الشكل الطبيعي للعمل؟» هو أنّ قدراتي الإدراكية تعمل بشكل سليم وطبيعي إذا كانت تعمل وفق الكيفية التي صممها الله.

في المقابل، إذا ادّعى الملحد المطالب بالدليل أن المؤمن بالله غير عقلاني، وبنى ادعاء اللا عقلانية على أساس خلل أو عطل، فإنه يدين لنا بتفسير لهذا المفهوم. لماذا يعتبر أن لدى المؤمن بالله نوعًا من الخلل في هذا الجزء من حياته أقلّها؟ والأهم، كيف يعرّف الخلل ويفهمه؟ كيف يفرّق بين الكائنات أو بعض الأجهزة العضويّة أو أجزاء الكائنات التي تعمل بشكل سليم، وبين تلك التي تعاني من خلل؟ على أي أساس يقوم بالتمييز؟ باعتبار أنه لا يمكن أن يعتبر أنّ أدواتي النفسية تعمل بشكل سليم إذا عملت كما صممت لتعمل، فعلى أي أساس يقيّمها؟

يحضرني هنا احتمالان. الأوّل، قد ينظر إلى كيفية العمل «بشكل سليم» على أساس أنها الكيفية بشكل يساعدنا على الوصول إلى غاياتنا. وعليه سيصبح تقييمه لعمل أجسامنا بشكل سليم، وأنها صحيحة من أي علّة، هو أن توافق في كيفية عملها ما نريد منها أن تحقّقه، أي حينما تعمل بشكل يمكّننا من القيام بالأمور التي نريد فعلها. لكن هذا التفسير غير مشجّع ضمن السياق الحالي؛ إذ قد يفضّل المعترض الملحد أن يرى قدراتنا الإدراكيّة تعمل بشكل لا يوصلنا إلى الإيمان بالله، لكن المؤمن بالله لن يريد من قدراته الإدراكية ذلك. فبحسب هذا الاحتمال أقصى ما يمكن أن يصل إليه الملحد المطالب بالدليل هو أن يصرّح بأنّه يفضّل أن لا يؤمن

(١) جهاز إلكتروني ذو استخدامات مختلفة يستفاد منه في قتل الخلايا السرطانية في الجسم. [المترجم]

الناس بالله عن غير دليل. وهذا سيعدّ ملاحظةً شخصيّةً لا تعدو قيمتها القيمة التي تعطى لهذه الملاحظات ضمن السياق الفلسفي.

أمّا الاحتمال الثاني فمفاده أن يفسّر «العمل بشكل سليم» وغيرها من المفاهيم بلحاظ كفاءتها في تمكيننا من الصمود والاستمرار، سواء كان على صعيد الفرد أو الفصيلة. ولا يسمح المجال للاستفاضة في الحديث عن هذا الموضوع، لكن كجواب مباشر وواضح فإن على المعترض الملحد أن يقدّم لنا حجّةً يبرهن فيها رأيه أن الإيمان بالله يساهم في صمودنا واستمرارنا كأفراد، أو في استمرارنا كفصيلة أقلّ مما يساهم الفكر الإلحادي أو اللا أدري. ولكن كيف يمكن لمثل هذه القضيّة أن تبرهن؟ إذ لا يمكن أن نقبلها دون سؤال. إذ لو كان الإيمان، الإيمان المسيحي مثلًا، حقيقيًا، عندها فمن غير المعقول أن يُقال إن الإلحاد واسع الانتشار مثلًا يمكن أن يساهم أكثر في استمرارية الجنس البشري أكثر من الإيمان المنتشر في الأرجاء.

وعليه نستنتج أن الطريقة الطبيعية لفهم ما إذا كانت هذه المفاهيم عقلانيةً أم لا هو رؤيتها من حيثية العمل السليم لأدوات الإدراك المتعلقة بها. وإذا نظرنا إلى الموضوع ضمن هذا السياق، فسنجد أن النقاش في ما إذا كان الإيمان بالله عن غير دليل أمرًا عقلانيًا هو نقاش ميتافيزيقي وثيولوجي. ويمكن للمعتقد بالله بسهولة أن يفسّر هذا المفهوم عمل وسائل إدراكنا بشكل سليم بالقول إنها تعمل بشكل سليم إذا كانت تعمل بالصورة التي صممها الله لتعمل فيها. أما المعترض الملحد المطالِب بالدليل، فهو مُطالَبٌ بتفسير لهذا الموضوع ضمن منظومته. فما الذي يعنيه حين يدّعي أنّ المؤمن بالله عن غير دليل يُظهر فشلًا إدراكيًا ما؟ إذ كيف يفهم الملحد ويبين مفهوم الفشل في الإدراك؟

لغة الإلحاد المعاصر
بين شرطية لغة الدين وإعادة برمجة الإنسان

أحمد ماجد(*)

يعمل هذا البحث على طرح إشكالية لغة الإلحاد، من خلال وضعها على مشرحة النقد، فهذه اللغة، التي اصطدمت بالدين في أصل مواضعة اللغة، أدركت أنها تعيش في مأزق مشروعية القول، فسعت لذلك إلى ضرب النسق الذي تقوم عليه اللغة، لتحولها إلى لغة شبيهة بالبرمجة من جهة، وإفراغ اللغة الدينية من محتواها، وإظهارها كلغة هامشية من جهة ثانية، دون التنبّه إلى أن التلاعب بهذا الأمر لا يفضي إلى ولادة لغة بديلة، وإنما يؤسس للإنسان المبتور، أو لنقل إلى ولادة كائن افتراضي يُطلق عليه مجازًا اسم «الإنسان».

مصطلحات مفتاحيّة: اللغة؛ لغة الإلحاد؛ لغة الدين؛ لغة البرمجة.

يثير هذا البحث موضوع لغة الإلحاد، التي تستفز الكثير من الأسئلة، الموصولة بأصل الظاهرة نفسها، فهل بإمكاننا الحديث عن لغة للإلحاد في الوقت الذي يكون الإلحاد نفسه أمرًا مستغربًا؟

دون شك، أنّ هذه مغامرة دخول في أدغال موضوع شائك، ولكن لا بد من خوضها، خاصةً، أنّ ما نحن أمامه من وقائع، يُظهِر تقدم هذه الظاهرة في أوساط متعددة، حتى كادت تتحول في بعض الأحيان إلى ما يشبه الوباء.

فهي على كلّ لسان، وفي جميع المحافل الثقافية، بالتالي عندما نتكلم عنها، نساهم في الإضاءة على جانب خصب، يحتاج إلى الكثير من العمل والجهد.

فهذا البحث سيعمل على إبراز جانب مخفي، على أهميته لم يلق ما يستحق من العناية، فهو ذهب باتجاه اللغة، ليفحص إمكانية وجود لغة للإلحاد، وإذا وُجِدت ما هي المبتنيات الخاصة

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

بها؟ وهل هي قائمة بذاتها، أم أنّها تتكئ على لغة أخرى؟ وما هي الحدود التي تميزها عن غيرها؟

ما نحن أمامه هو محاولة للحفر في أرض بكر، تحتاج إلى الكثير من المجهود، خاصةً أنّ ما كُتب في هذا الموضوع لا يمكن أن يعوّل عليه، ومن أجل الوصول إلى نتيجة، وعلى هذا الأساس، سنقسم البحث إلى أربعة عناوين:

١. في معنى اللغة.

٢. لغة الإلحاد.

٣. غايات لغة الإلحاد.

٣. خصائص لغة الإلحاد.

في معنى اللغة

يتميز الإنسان عن سائر الحيوانات باللغة، فهي مبدأ كماله ونهاية فضله على سائر الكائنات الأخرى، يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لسانيّ فلا بد أن تصير ملكةً متقررةً في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كلِّ أمة بحسب اصطلاحاتهم»[1]، وهذا الكلام على دقته لا يعبر عن تمامية معنى اللغة، فالربط الذي حصل بين اللغة والكلام يأخذ إلى جانب واحد، وهو المتعلق بالكلام كعنصر تواصلي، بينما موضوع اللغة أكثر تعقيدًا لانتقاله من مجرد فعل لساني إلى حركية ترتبط بالفكر، فإذا كانت الحيوانات تُدركُ بما رُكِب فيها من الحواس الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فالإنسان يُدرِكُ الخارج عن ذاته عبر الفكر، الذي يقوم على قوة جُعِلت في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بها في ذهنه، فيجرد صورًا وينتج أفكارًا، ويتصرف بما اكتناه إلى ما وراء الحس عبر الانتزاع والتركيب، وهذا ما أشارت إليه الآية المباركة: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[2]، ويراد من: «الفؤاد [هنا] في هذه المرتبة [أمر] فطريّ أنشأه [الله عزّ وجلّ] صافيًا خالصًا، وهو وسيلة للتفكّر والتعقّل، كما أنّ السمع والبصر

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٤، دون تاريخ)، الجزء١، الصفحة ٥٤٦.

(٢) سورة السجدة، الآية ٩.

جعلا فطرةً للرؤية والاستماع»[1].

فاللغة من خلال هذا المعنى تتعدى كونها فعلًا صوتيًا، يتمّ في الزمن ويتلاشى ضمنه، فهي وإن عبرت عن مكنون المتكلم وأظهرت مراداته، إلا أنّها ترتقي لتكون نظامًا متكاملًا حاكمًا، من خلالها يترقى الإنسان إلى كمالاته الذاتية، وتبني المجتمعات معارفها، وتتحقق إمكانية التواصل، وحتى الإشارات والرموز لا بد من أن تكتسب معنًى لغويًا حتى تُصبِحَ قابلةً للفهم. فاللغة وإن كانت رمزًا إلا أنّها تنتج رموزًا هامشيةً، لا تُفهم إلا في سياقها وضمن قنوات محددة تتعلق بالفكر والتعقل، تأخذ المعنى منه، فاللون الأحمر رمزٌ يدلّ على معنًى ينضبط سياقيًا، فهو يشير إلى «توقف» عندما يوضع على إشارات المرور أو «إيديولوجية» عندما يُحمل كراية، وهذا يربط اللغة كنظام رمزي بغاياته أو سياقاته التي استدعته، أي أنّ اللغة تشتغل على «الدال» و»مدلوله» كما يتمثل معنًى عند التفكر به أو استخدامه في سياقات محددة.

فهذا النظام الذي انطلق من خلال المواضعة ونتيجة الحاجات الاجتماعية التي يتطلبها الوجود الإنسانيّ، لم يتمّ الاكتفاء به على أصل المواضعة والانتزاع، إنّما جاء ليتطابق مع ما هو مغروز في الإنسان من قابلية تلقيها من أجل التفهم والتفهيم والتفكر: «فالإنسان لمكان الحاجة إلى الاجتماع الإنساني يحتاج بالفطرة إلى ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التعاوني، ومنها التكلّم، وقد ألجأت الفطرة الإنسان أن يسلك إلى الدلالة على الضمير من طريق الصوت المعتمد على مخارج الحروف من الفم، ويجعل الأصوات المؤلفة والمختلطة إمارات دالةً على المعاني المكنونة في الضمير التي لا طريق إليها إلا من جهة العلائم الاعتبارية الوضعية»[2].

على هذا الأساس كانت اللغة كنظام، تتعلق بأصل الوجود الإنساني، وهي متناسبة مع مقتضى تكوينه، يستطيع من خلالها الإنسان أن يتفاعل مع العالم الواقعيّ انطلاقًا من احتياجاته والظروف الموضوعيّة التي يعيش فيها، بالتالي فهي بذاتها إذا أُخذَت باعتبارها لفظًا أو اشارةً كانت مجموعةً من الأصوات المسموعة أو الإشارات والرموز الدالة، التي لا تتعدّى كونها كيفيّات عرضيّةً، وإذا أُخِذَت باعتبارها معنًى كانت صورةً ذهنيّةً تعبر عن العلاقة بين الموجود وطبيعته والموجودات.

(١) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (قم: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٧)، الجزء ٩، الصفحة ١١.

(٢) محمد حسين الطبطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، المجلد ٢، الصفحة ٣١٩.

انطلاقًا من ما تقدم، تصبح اللغة مبنيةً على عنصرَين دال له علاقة من حيث نشأته بالخارج أو الواقع ومدلول بني نتيجة حدس الإنسان بالوقائع وطريقة تفاعله معها ومعننتها، الأمر الذي يحيل إلى أنّ اللغة تقوم على المواضعة، ولكنّها في جانب منها صيغت بحسب الاحتياجات الإنسانية ونظرته للعالم المحيط به، لذلك لم تكن متشيئةً بتشيء الواقع الخارجي، لأنّها تحمل نظرةً ما وراء طبيعية ناتجةً عن النزوع الإنسانيّ نحو الدين باعتباره ميلًا أصليًا في النفس الإنسانية، على هذا الأساس كان نظام اللغة مرتبطًا بالدين والتصورات الما ورائية، أي أنّ التصور الديني أصل في المواضعة وفهم الإنسان للعالم وتبرير لوجوده.

فجذور الوعي الإنساني ذات طبيعة دينية، وهو ما انعكس في اللغة، وهذا ما تنبه إليه «كارل غوستاف يونغ» بمصطلح اللا وعي الجمعي، الذي بُني على أرضية وجود نماذج أولية (archétypes) كامنة ومعبرة عن الجانب الثقافي للإنسان، فهذا النموذج مستفاد من الملاحظة المتكررة لما تشتمل عليه الأساطير وقصص الحور المعروفة في الأدب العالمي من موضوعات محددة رئيسية، شائعة في كلّ مكان، لكننا نصادف هذه الموضوعات لدى أفراد... في خيالاتهم وأحلامهم، هذياناتهم وصِلاتهم، هذه الصورة النموذجية. وما يتصل بها، هي ما نطلق عليه الأفكار البدئية... وهذه الأفكار البدئية تستمد أصولها من النموذج البدئي، الذي هو -بحد ذاته- شكل سابق الوجود، غير شعوري، وغير قابل للتمثيل، ويبدو جزءًا من بنية النفس الموروثة، ولذلك يتبدى عفويًا في كلّ زمان ومكان. والنموذج البدئي، بسبب من طبيعته الفطرية، يسهم في استقلالية هذه العقد»[1] أي أنّ هذه النماذج بقيت راسخةً في العقل الإنساني، وتناقلتها الأجيال بعضها عن بعض عن طريقة المحمولات التي يتفكرون بها، والتي ترتبط بشكل أساسي باللغة.

وهذا ما دفع «مرسيا إلياد» إلى اعتبار أنّ الإنسان نفسه كائن ديني، يستخدم مجموعةً من الرموز تعكس التجربة الدينية، هذه التجربة التي تحاول أن تقدس العالم الذي يعيش فيه عبر إعادة إنتاجه ليصبح مماثلًا للعالم الإلهي، بمعنى العيش في كوزموس طاهر ومقدس كما كان في البداية، عندما خرج من بين يدي الخالق[2] وهو ما جرى تصوره في المعابد والمزارات. وهذا الفهم، يجعل أصل وضع اللغة يحتوي على الدين، لذلك تتحركُ في هذه اللغة الرموز الدينية، فتنمو وتذوي، وتنفرد وتتحد، يضمر ما كان قائمًا، وينهض ما كان كامنًا، هكذا يتاح للمقدس أن

(١) كارل غوستاف يونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة وتقديم نهاد خياطة (اللاذقية: دار الحوار، الطبعة ١، ١٩٨٥)، الصفحة ٢٠٠.

(٢) ميرسيا إلياد، المقدس و المدنس، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار دمشق، الطبعة ١، ١٩٨٨)، الصفحة ٥٣.

ينضاف إلى رموز أخرى تحده ويحدها، لذلك لا يمكن فصلها عن الوجود الإنساني، فحتى لو تخلينا عن الدين، يبقى الدين: «فعالًا عبر الرمزية، فالرمز الديني يبلغ رسالته حتى ولو لم يدرك بوعي بكليته. لأنّ الرمز يتوجه للكائن البشري بكليته وليس لعقله فقط.

وإن شئنا أن نخرج بخلاصة لبعض ما أُثير في هذا العرض المقتضب، نصل إلى القول إنّ الغالبية العظمى ممن «لا دين لهم» ليسوا محررين بمعنى الكلمة من التصرفات الدينية، والتيولوجيات والميتولوجيات. إنهم مغرقون أحيانًا بركام سحر- ديني و إنما هابط إلى درجة الكاريكاتير، ولهذا السبب من الصعب أن يكون قابلًا للاعتراف به»[1]. ويصل إلياد إلى أنّ غالبية الناس «بدون دين» أو الملحدين» ما زالوا يحملون الدين بين جنابتهم، لأنّ الإنسان بما هو كائن دينيّ وسليل الإنسان المتدين l'homoreligiosus، لا يستطيع إلغاء تاريخه الخاص، أي سلوكات أجداده المتدينين، الذين كونوه كما هو عليه الآن، خاصةً أنّه يحمل ويفكر بنظام يقبع فيه الدين.

لغة الإلحاد

الوقائع التي ذكرناها، تفصح عن عدم إمكانية انفكاك اللغة كنظام عن وجود الإنسان، وهي في أصل مواضعتها ترتبط بالدين، لكنّ الإلحاد المعاصر، وبعد التحولات المعرفية على مستوى التقنية، أخذ يتصور أنّ بإمكانه الخروج من هذه الرؤية، خاصةً بعد ما طرحه العالم المعاصر وما انتجه العالم الرقمي من إشكالية جديدة، تتمثل في بدأ الحديث عن تقويض العلاقة بين الدال والمدلول: «لأنّ الإعلام يعمل على بناء مدلولات دون مرجعية دلالية، وهكذا بدأ الواقع في الضياع في متاهة المصطنعات (الصور) اللا متناهية، المتخيلة والوهمية التي تروجها الميديا. وبذلك يفقد الواقع وجوده، ويصبح تلك النُسخ المصطنعة رقميًا عبر أجهزة الكومبيوتر. وعليه فإنّنا نعيش الآن في عالم «فوق ـ الواقع، هو العالم التكنولوجي الافتراضي»»[2].

فالإلحاد المعاصر تصور إمكانية إعادة بناء اللغة من جديد، وأخذ يتحدث باعتبار اللغة نظامًا ذات طبيعة برمجية يمكن أن يُعادَ تعريفها عبر تدمير الرمز الديني الهاجع فيها، وانطلقوا في تصورهم من أنّ اللغة تُبنى كما تُبنى البرمجيات في أجهزة الكومبيوتر، أي عن طريق تلقينها

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.

(٢) جون بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزف عبد الله (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٩.

للحاسوب؛ وهذا تصور يتنافى مع حقيقة اللغة نفسها ومبناها، فهناك فارق جلي بينهما، لا يمكن أن يُغض النظر عنه لسببَين:

١ ـ لغة البرمجة هي لغة مصطنعة كافية بذاتها لتؤسس رمزيتها، بالتالي هي لا تحتاج إلى معنًى تفسيريّ أو سياقي، بينما اللغة توجب على المتكلم أخذ الحياة الإنسانية ذات المعنى كأصل لها، وهي ترتبط بشكل شرطيّ بكل ما حولها، وهي تدخله في السياق العام لها.

٢ ـ إنّ قواعد لغة البرمجة كلية ومطلقة، لا تحتمل تعدد المقاصد ولا التركيب المدلولي، لأنّ هذا الأمر قد يتحول إلى عنصر مدمر، وهذا على خلاف اللغة بما هي مواضعة التي تقوم على مبدأ التعليم، والتي تفترض نظامًا متكاملًا يسمح بإجراء تحولات بالمعنى عبر تعدد المداليل التي من الممكن الوصول إليها دون المساس بكليتها.

فالإلحاد أخطأ في توصيف اللغة، ولم يتنبه إلى أنّ ما يقوم به، لا يتعدى كونه لعبةً لغويةً تشبه لعبة الأفعوانة في مدينة الملاهي، التي تفترض الانطلاق من نقطة معينة، وتجول براكبها في اتجاهات متعددة، والوصول إلى الأعلى لا يعني أنّ الأفعوانة قد تحوّلت إلى شيء آخر، أو أنّ مكان الوصول ليس هو نفسه إلا نقطة الانطلاق، بالتالي فقرار ترك حزام الأمان في الأعلى لا يعني أنّ اللعبة انتهت، فمن انتهى بالحقيقة هو راكب الأفعوانة، لأنّه ارتكب خطأً مميتًا، لم يغير اللعبة إنّما قضى على أصل فكرتها، بالتالي لا يمكن إعادة إنتاج اللغة إلا انطلاقًا من نظامها الخاص. فاللغة وإن كانت بُنيت على المواضعة، ولكنّها نُظمت وتمعننت في الإنسان بكليته وتجاربه الوجودية كما نُظمت لعبة الأفعوانة؛ وهذا يعني أنّه لا يمكن فضّ العلاقة بين الإنسان ولغته وما تحتويه من معاني، إلا من خلال القضاء على نظام اللغة نفسه، ولما كانت تجربة التدين أصيلةً فيه، ارتبطت اللغة بالدين، وكانت جزءًا مكونًا للمعنى، مما يجعل رمزية اللغة لا يمكن أن تتمّ إلا من خلال تبني اللغة نفسها ومضامينها التي تحمل المعنى المؤسس على الدين.

بالتالي السبيل الوحيد الذي يجعل للغة الملحد إمكانيةً تواصليةً هو أن تكون اللغة الدينية شرطًا أو قاعدةً له. وهذا ما يجعل لغة الإلحاد مرتبطةً باللغة الدينية، ولا يمكن أن يستخدم الملحد اللغة إلا من خلال استدعاء لغة الدين والعمل عليها، فالإثبات شرط للنفي؛ ومعنى شرطية الإثبات أن طبيعة اللعبة هو التحرك الذي توفره الإثباتات والالتزامات كأصل بنيوي لمفهومها، إذ ليس النفي في ذاته غير العدم، وهذا يجعل إثبات الأصل يعيد الثانوي إلى هامشيته، لأنّ لا لغة موضوعة للحياة تشكل أصل الحياة يبني عليها الإلحاد مشروعية القول عنده، لأنّ الملحد عندما يريد أن يقيم لغة له لا بد له أن يبني سياقه، وهذا السياق لا يبنى إلا من خلال لغة

الدين. فلعبة الملحد المفترضة غير ممكنة في سياق خارج الدين، لأنّ الإلحاد لم يبنِ إمكانية مجتمع ملحد، وهذا ما جعله خارج اللغة نفسها.

وهذا ما التقط جوانب منه «ميشال أونفري» في كتابه **نفي اللاهوت**، حينما ذهب للحديث عن ضرورة تجاوز الإلحاد للغة الدينية، ودعا إلى تأسيس سياق خاص لمجتمع إلحادي، يُبنى على أخلاق وقيم جديدة، لم يسبق لها أن ظهرت، ويقول بهذا الخصوص يجب أن نعمل على: «فكرة تجاوز القيم السائدة (transvaluation)» أي لا ينبغي على الفكرة الإلحادية أن تكون غايةً في حدّ ذاتها فقط، وهنا أصبح تأسيس سياق إلحادي هو الأصل، لأنّه سيسمح ببناء لغة جديدة، وهذا ما يأخذنا إلى لغة البرمجة، التي افترضت إمكانية تلقين الإنسان رموزًا جديدةً، تُقبل كما هي انطلاقًا من قابلية البرامج لتطبيقات جديدة. وهذا افتراض لا يمكن أن يكون صحيحًا إلا إذا كان الإنسان كائنًا ميكانيكيًا، يتحرك ويتفاعل كما تتحرك الآلات، وهذا ما دفع «أونفري» إلى الاسترسال والقول: «صحيح أنّه يجب إلغاء الإله، لكن من أجل ماذا؟ من أجل أخلاق جديدة وقيم جديدة، لم يسبق لها أن ظهرت، ولم يفكر فيها من قبل، لأنّها لم تكن قابلةً لذلك؛ وهذا ما سيمكنه تحقيق الإلحاد وتجاوزه»[1]، وهذا كلامٌ مهمٌ وحاذق، فهو يدرك أنّ إمكانية تأسيس لغة إلحادية يشترط الإمكان الاجتماعي.

فالمشكلة الأساس بالنسبة لأونفري تتمثل في اللغة التي جرّى منها خلال الدين الإلحاد إلى ساحته، لذلك: «سيدوم الدين بدوام العقول التي تخلقه وبدوام منكريه كذلك»[2]، فالإلحاد والنفي ينتميان إلى نفس الحقل: «إلى الإبداع اللغوي»[3]، وعندما يحاول الملحد أن ينتج نصه، سيقع في شرك اللغة الدينية، بسبب طبيعة اللغة التي يتكلم بها، فهذه اللغة لخصوصيتها، تضع الملحد دائمًا في مواجهة المجتمعات التي ينتمي، فهو عندما يتكلم يُصوّر بأنّه: «يرفض الإله المحليّ في الوقت الذي يؤمن به جميع الناس أو غالبيتهم... وإنّ مصلحته أن يؤمن... لأنّ الممارسة اللاهوتية المؤسسة تستند دائمًا على ميليشيات مسلحة وعلى شرطة وجودية وجيش أنطولوجي تعفي الناس من التفكير، وتدعوهم إلى التعجيل بالإيمان وإلى التوبة والاهتداء في غالب الأحيان»[4]، وهو ما يجعله في موقف دفاعي سرعان ما يتراجع عنه لصالح صاحب السيادة الذي يمارس سلطته على العقول.

(١) ميشال أونفري، **نفي اللاهوت ـ فيزياء الميتافيزيقا**، ترجمة مبارك العروسي (بغداد: دار الجمل، ٢٠١٢)، الصفحة ٥٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.
(٤) المصدر نفسه المعطيات نفسها.

فأونفري، لا يرى إمكانية تجاوز القائم، إلا من خلال تجاوز البنى العميقة الناتجة عن اللغة، ويعتبر: «إنّ أشكال العدمية المعاصرة تستدعي أكثر من أيّ وقت مضى مبدأ «تجاوز القيم السائدة (transvaluation) بتجاوز كل الحلول والافتراضات الدينية والعلمانية المنحدرة من ديانات التوحيد. يجب على زرداشت أن يستأنف الخدمة: فوحده مذهب الإلحاد يجعل الخروج من العدمية ممكنًا»[1].

على هذا الأساس اعتبر «أونفري» أنّ المشروع الحداثوي أُجهض، لأنّه لم يتنبه إلى حضور الإله في كلّ التفاصيل التي تأسس عليها الفكر الإنساني عبر اللغة، ولخطأ في توصيف ما يتمّ الكلام عنه، فالإلحاد لم يتنبه أنّ مبدأ النفي هو إثبات، فعندما تكلّم عن نفي الإله أثبته، وتعامل معه كمسلمة، وهو ما أدى إلى تأكيد حضوره، لذلك: «الإله لم يمت، ولا هو يحتضر ـ بعكس ما يعتقد نيتشة وهين. إنّ الإله لم يمت، وهو لا يحتضر، لأنّه ليس بفان. إنّ الفكرة الخيالية لا تموت، وإنّ الوهم لا يتوفى، والحكاية الخرافية المواجهة للأطفال لا يتمّ دحضها»[2] . فالإله لا يتعدى كونه خيالات إنسانيةً، يجب أن تُجعل بمثابة خبرية تتعلق بمسألة العلاقة بين المرء وذاته: «فإنّه [أي الدين] يبقى في نهاية المطاف مسألة عصاب وذهان وغير ذلك من الأمور الشخصية. للمرء الحق في الرذائل التي يمكنه بلوغها ما دامت لا تهدد حياة الغير أو تضعها موضع الخطر»[3].

غايات لغة الإلحاد

يدعو أونفري والإلحاد المعاصر إلى هدفٍ أكثر جذري، يتمثل في ضرب العلاقة بين اللغة والدين، عبر تعرية البعد السلطوي فيها، لتتحول إلى لغة هامشية، أو إحدى التطبيقات التي تحمل في طياتها أهداف اللعبة الخاصة بها، وهي غير مندغمة في أصل النظام اللغوي، ويقول: «إنّ تفكيك الديانات التوحيدية وكشف خدعة ووهم اليهودية ـ المسيحية ـ وكذلك الإسلام بطبيعة الحال ـ، ثم تفكيك ثيوقراطيا نظام الحكم بالحق الإلهي: تلك ثلاث أوراش تدشينية لمشروع نفي اللاهوت»[4]، على هذا الأساس عمل على:

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

أ- إظهار أنّ العلاقة الشرطية بين الدين واللغة، لم تكن ناتجةً إلا من خلال الطبيعة الأمرية للغة التي تقوم باستخدامها، وليس من خلال الفهم والذكاء والتفكر: «فالديانات التوحيدية لا تحيا إلا من خلال التعليمات والدعوات: افعل ولا تفعل؛ قل ولا تقل؛ اعتقد ولا تعتقد؛ تحرك ولا تتحرك، حرام ومباح؛ جائز غير جائز؛ موافق وغير موافق. فالنصوص الدينية تمتلئ بأصناف التقنين الوجودية والغذائية والسلوكية والتعبدية وغيرها»(١).

وهذا الكلام فيه الكثير من التعميم، الذي لا يمكن الركون إليه أو الإقرار به من قبل أيّ مطلع على الديانة الإسلامية على الأقل، حيث لا يحتوي النص الديني على هذا المقدار من اللغة الأمرية التي يتحدث عنها، بل إنّ عكس ذلك هو الذي دعا إليه القرآن من خلال العمل على تحصيل المعارف والتفكر في العالم، واستخدم في سبيل هذه الغاية الأفعال التي ترتبط بالعمل، فالإنسان مطالب بالأفعال التي تثبت من خلال معاينة الواقعي والعياني، ولهذا نجد الدعوات للتفكر والتعقل والتدبر: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٢)،

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾(٣)،

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٤).

ب- تعمل اللغة الدينية على الفصل بين الإنسان والأرض عبر التركيز على موضوع الموت: «إنّ الديانات التوحيدية تدعو لترك الحياة هنا والآن، بدعوى أنّه يجب يومًا ما القبول بهذا الأمر: إنّها تمجد عالمًا آخر، (خياليًا)، حتى تحول دون الاستمتاع كاملًا بهذا العالم الدنيوي، (الواقعي). ما وقودها في ذلك؟ غريزة الموت والتغيرات التي لا تتوقف على هذا الموضوع»(٥).

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٠.
(٢) سورة يونس، الآية ٢٤.
(٣) سورة الروم، الآية ٨.
(٤) سورة الجاثية، الآية ١٣.
(٥) نفي اللاهوت - فيزياء الميتافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

وهذا الكلام لا يصاغ من قبل مضطلع على حدّ أدنى من النص القرآني الكريم، الذي اعتبر الأرض مجالًا للخلافة الإلهية وعلى الإنسان واجب إعمارها وحتى الآخرة هي من نتاج العمل الإنساني في عالم الدنيا، قال الله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[1]،

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]،

وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[3].

ج ـ اللغة الدينية تحيل إلى السلطة، وهي تخدم مصلحة المتكلمين بها، ولا تفهم إلا بسياق «ما مصلحة» صاحب السلطة الممتلك لناصية القول، لذلك تعمل على تعزيز موقفها من خلال:

١ ـ مجموعة من التقنينات التي تعمل على كبح الرغبات الإنسانية، وتقليل من قيمة الجسدي والمعاش.

٢ ـ اختزال الكلام عبر ضبط ذات طبيعة قيمية وأخلاقية نجحت ببثها في عقول الناس.

٣ ـ تعميم العلم الكاذب، الذي يحاول أن يفسر العالم انطلاقًا من مصالح أصحاب السلطة، ولا يطيب لأونفري تقديم الأمثلة إلا من خلال الاستشهاد بالإسلام، فيقول: «قرون من الثقافة الإسلامية، لا نلمح أي ابتكار أو بحث في ميدان العلم العلماني. هناك حديث شهير يدعو لطلب العلم ولو في الصين، ولكن دائمًا ضمن منطق استعماله كأداة من قبل الدين، وليس أبدًا من أجل مثل أعلى، إنساني خالص أو مرتبط بالتقدم الاجتماعي»[4]. وهنا نقف على كلام غير مفهوم وغير مبرر من الناحية العلمية، وهي لا يمكن أن تكون مقبولةً بالنسبة لطالب في المرحلة الثانوية، فكيف بالحري لشخص يصف نفسه بالفيلسوف، فالحضارة الإسلامية، استطاعت أن تقدم للبشرية شخصيات فذةً في سائر العلوم كالرازي، والكندي، وابن الهيثم، وابن النفيس،

(١) سورة الملك، الآية ١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

(٤) نفي اللاهوت ـ فيزياء الميتافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ١٠٣.

وابن سينا، والبيروني، وجابر بن حيان، والخوارزمي، والطوسي، والكاشي، وغيرهم.. وفي الطب: لم يعرف العالم المتحضر ما بين منتصف القرن الثامن ونهاية القرن الخامس عشر علمًا طبيًا يعتد به، إلاّ ما كان منه عند المسلمين، فهم أول مَنْ استخدم التخدير (البنج) وأول مَنْ استخدم الكاويات في الجراحة على نحو استخدامها اليوم، وأول مَنْ وصف علاج اليرقان والهواء الأصفر، واستعملوا الأفيون بمقادير كبيرة لمعالجة الجنون.. ووصفوا صب الماء البارد لقطع النزيف، وربطوا الشرايين، وعالجوا خلع الكتف بالطريقة المعروفة في الجراحة، ووضعوا إبرة الماء الأزرق وهو قدح العين. وأشاروا إلى عملية تفتيت الحصاة، وإصلاح قوس الأسنان، وعرفوا معالجة كثير من الأمراض الشائعة، كما عرفوا مرض السرطان، وقالوا أن لا سبيل إلى الشفاء منه إلاّ بالجراحة في أدواره الأولى (ابن سينا)[1]، وعلى الصعيد الفلسفي والفكري استفيد من المسلمين، ولم يكن بالإمكان قيام نهضة أوروبية لولا المساهمات الإسلامية، فكيف يمكن أن تفض هذه العلاقة بين الإسلام والعلم، لو لم تكن الشخصية القائلة جاهلةً أو متجاهلةً، لأنّها لم تستطع أن تنظر إلى الدين كفاعلية إنسانية، وأرادت بالتالي أن تسوغ لمشروعها، الذي أعلن عنه أونفري بقوله: «لا بد من أن يكون الاشتغال [...] على تقاسم أخلاقي جديد وعلى إنتاج شروط نسق أخلاق ما بعد ـ مسيحية حقيقية في الغرب، حيث يكف الجسد عن أن يكون عقوبةً، وتكف الأرض أن تكون واديًا للدموع، والحياة عن أن تكون كارثةً والمتعة ذنبًا، والمرأة لعنةً، والذكاء غرورًا واللذة الحسية هلاكًا أبديًا»[2].

خصائص لغة الإلحاد

الإلحاد المعاصر أدرك إذًا أنّ العقبة الأساس في اللغة التي ترتبط بالدين، فعمل على طرائق عديدة من أجل إفراغ لغة الدين من محتواها، وتحويلها إلى لغة هامشية، فصاغ خطابه من خلال لغة، تتميز بالخصائص التالية:

١. اللغة الإعلامية:

استخدام لغة بسيطة، تعتمد المشهدية، واستعراض الوقائع، كما يفعل أصحاب التقارير

(١) هناك عدد كبير من الكتب التي تناولت هذا الموضوع، نذكر منها على سبيل المثال كتاب المستشرقة سيجريد هونكة، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فؤاد حسنين علي (القاهرة: دار العالم العربي، الطبعة ٢، ٢٠١١).
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

الصحفية، وفي هذه المشهدية عادةً ما تكون الصور مبالغًا فيها، لتستطيع أن توصل الرسالة بشكل واضح، مما يجعل القارئ قادرًا على تخيل المقاربة التي تقدم له، وتصديقها، والغاية من هذا الأمر:

أ- التركيز على الجانب السلطوي للدين، حيث يقوم المتدين بترهيب الآخرين، كقول دوكنز: «من المسلمات والتي يقبل بها الجميع تقريبًا في مجتمعنا الإنساني، حتى غير المتدينين، بأنّ الإيمان الديني هو فكرة هشة وضعيفة أمام النقد ويجب إحاطتها بجدار سميك من الاحترام، وهذا النوع من الاحترام يختلف كليًا عن الذي من المفترض إنّنا نعامل به بعضنا [...] عندما يصوت أحدهم لحزب، لا تتفق أنت مع أفكاره فبإمكانك مناقشة ذلك قدر ما تشاء، كلّ لديه فكرة يطرحها بدون أن يسبب الحزن لأحد [...] وعندما يقول أحد ما «أنا لن أشعل مصباح الكهرباء يوم السبت، يجب عليك أن تقول وأنا احترم ذلك»[1]، فالديانات تتمتع بامتيازات نتيجة خوف المجتمعات من ردات فعلهم.

ب- إظهار الملحد نفسه باعتباره ضحيةً: «يروي دافيد مايلز في كتبه **عالم الملحدين**، قصةً تبدو كوميديةً غير واقعية عن تعصب الشرطة أشبه بالخيال. أحد دعاة المسيحية المتعصبين للشفاء بالإيمان، بدأ حملة «أعاجيب صليبية»، وهذه الحملة تزور مدينة مايلز مرةً كل عام. ومن الأمور التي تدعو لها هذه الحملة أن يترك مرضى السكري حقن الأنسولين، ويترك مرضى السرطان الجرع الكيميائية، ويستبدلوها بالصلاة. وبكل روية، أراد مايلز أن ينظم مظاهرةً سلمية لتحذير الناس، ولكنّه أخطأ بذهابه للشرطة وإخبارهم بنيته وطلب الحماية، مما قد يتعرضون له من أتباع ومؤيدي ذلك الداعية للشفاء بالإيمان. الشرطي الأول الذي تكلم معه سأله «هل مظاهرتك ستكون مؤيدةً أو مضادةً؟ أجاب مايلز «مضادةً» الشرطي أجابه بأنّه شخصيًا من أحد المؤيدين وينوي البصق في وجه مايلز، لو مرّ بجانب مظاهرته. مايلز قرر أن يجرب حظه مع شرطي آخر. وذلك أجابه بأنه لو أنّ أحد أتباع الداعية مارس العنف ضد مايلز فإنّه سيوقف مايلز لأنّه يتدخل في إرادة الله. ذهب مايلز لبيته، واتصل بمركز الشرطة يأمل أن يجد تعاطفًا على صعيد الرتب العُليا. وبالنتيجة وصل للكلام مع عقيد، والذي قال له: «لتذهب للجحيم يا هذا. لا يوجد شرطي يريد حماية ملحد ملعون. آمل حقًا بأن يدميك أحدهم»»[2]. وما قدمه مايلز هنا - في حال صدق الخبر- عبارةً عن استعراض ينتهي بتقديم الشخصية الملحدة بثوب المتحضر

(1) ريتشارد دوكنز، **وهم الإله**، ترجمة بسام بغدادي (استوكهولم: دون ناشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩)، الصفحتان ٢٢ و٢٣.
(2) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.

الملتزم بالقوانين المؤمن بالعلم الساعي إلى تحقيق مصلحة الناس، مقابل المنظومة الإيمانية التي تستغل وظائفها من أجل انتهاك القانون، وخدمة أهداف المؤسسة الدينية التي ينتمون إليها من أجل أهداف سلطوية.

٢. إظهار البعد الموضوعي:

فالملحد ـ بحسب دوكنز ـ لا يعتبر نفسه ملحدًا حتى يتيقن من النتائج التي يتوصل إليها، لذلك هو يلجأ إلى التوقف واللا أدرية، فهو لا يأخذ الأمور كمسلمات، وهذا ما يتناقض مع الإيمان الديني، فكلّ قول لا بد من أن يوضع على مشرحة البحث العلمي طالما هو له علاقة بالإنسان، والحديث عن الإله هو من هذا الصنف من الكلام، الذي لا يمكن الركون إلى صدقه لأنّه كلام علميّ وهو يحتاج إلى إثبات بسبب ما يحتويه من عناصر احتمالية، ولأنّه كذلك، لا بد أن يخضع لنفس القيم التي يخضع لها العلم.

في هذا الكلام ميل واضح للقول إنّ اللغة الدينية إما أن تقبل أن تتحول إلى لغة علمية، إما تبقى لغةً «عديمة المعنى» بحاجة للتحقق من صحتها من خلال التجريب. وهذا الإشكال كان قد أثاره «فجنشتين» في نقده للغة الميتافيزيقا حين اعتبرها أنّها عديمة المعنى ليس لافتقادها لمعنًى كما يتبادر إلى الذهن، إنّما لعدم احترامها لمنطق اللغة المرتبط بدلالة يمكن الإشارة إليها والتحقق منها عبر المطابقة بين اللفظ والواقعة. وهذا الكلام كان قد ردّ عليه السيد الشهيد بالقول: «إن كانت الوضعية تلغي كلّ قضية ما لم يكن مدلولها معطًى حسيًا وظرفًا واقعيًا يخضع للتجربة فهي بذلك لا تسقط القضايا الفلسفية فحسب، بل تشجب أيضًا أكثر القضايا العلمية التي لا تعبّر عن قانون مستنتج من المعطيات الحسية كقانون الجاذبية، فنحن نحسّ بسقوط القلم عن الطاولة إلى الأرض، ولا نحس بجاذبية الأرض، فسقوط القلم معطًى حسي مرتبط بالمضمون العلمي لقانون الجاذبية، وليس للقانون عطاء حسيّ مباشر»[1].

٣. اعتماد الشعارات:

فالملحدون يعمدون إلى الشعارات التي يعملون على تعميمها تحت لافتة العلمية، يقول دوكنز: « مايكل شيرمر» في «كيف نؤمن: البحث عن الله في عصر العلم»، يصف إحصائيةً عن عينة عشوائية في أمريكا أجراها مع زميله فرانك سولواي. ومن النتائج الكثيرة والمثيرة في المسح

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا (بيروت: دار التعارف، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٤٠.

الإحصائي كان التناسب العكسي الواضح بين التدين ومستوى التعلم «الأفراد الأعلى في مستوى التعليم هم الأقل تدينًا»[1] هذا كلام لا يتعدى كونه كلامًا لا يعتد به، وهل بإمكان علماء آخرين أن يقوموا بإحصاء مماثل، ويصلون إلى نتائج متناقضة مع هذه النتائج، كيف يمكن أن تبنى وجهة نظر علمية بهذه النظرة الجزئية، وهذا الكلام إذا كان له مفاعيل، فهي تتعلق بالتلاعب بالجانب الوجداني والعاطفي للإنسان، إذ إنّها تخاطب نزعة الأنا القابعة في لا وعيه، وتعمل على التأثير عليها عبر جعل القارىء يستجيب لنداء الإلحاد حتى يكون متميزًا بالعلم والتفوق.

٤. تشويه صورة الله والدين:

إظهار الصور المتعلقة بالدين بشكل يثير الرعب والخوف والنفور عند المتلقي، كالقول: «لا جدال بأنّ إله العهد القديم، هو من أسوأ الشخصيات الأدبية: غيور وفخور بذلك ويدقق بالتوافه وظالم وغير عادل ومتسلط قاسي ومنتقم ومتعطش للدماء ومميت للأعراق وكاره للنساء والمثليين وعنصري وقاتل للأطفال والشعوب وقاتل للأبناء ومسبب للأمراض ومصاب بجنون العظمة وسادي وماسوشي ونزوي وحقود شرس، يضرب بذات اليمين والشمال دون حساب. العديدون منا والذين تمّ تلقينهم منذ الطفولة عنه اعتادوا على إرهابه»[2]، وهذا الكلام دون شك يوقع النفور في قلب القارئ وهو صيغ بطريقة، تشكل ضغطًا على ذهنية المتلقي بحيث لا تترك المجال أمامه لأي تفكير إيجابي إزاء الله، فما يريد الإلحاد المعاصر تصويره إلى أنّ الدين يشكل قطيعةً بين الإنسان والواقع، وهو لا يشكل شرطًا للحياة، بمقدار ما هو نوع من أنواع التسلط عليها: «بإمكان الدين أن يشكل خطرًا على حياة الإنسان النقي. كما على حياة الآخرين. الآلاف عذبوا بسبب ولائهم لدين ما، واضطهدوا من قبل متعصبين ممن ينتمون لاعتقاد مغاير. الذين يلتهم المصادر الإنسانية وغالبًا على درجة هائلة»[3].

٥. اعتماد مبدأ التعميم:

لا يتوقف الخطاب الإلحادي من اعتماد مبدأ التعميم، الذي لا يستند إلى وقائع تدعمها، يقول أونفري: «ذلك أنّ الإسلام عتيق بنيويًا: فهو يناقض نقطةً بنقطة كلّ ما وصلت إليه فلسفة الأنوار منذ القرن الثامن عشر بأوروبا والتي تقتضي إدانة الشعوذة ورفض التعصب، وإلغاء الرقابة وردّ

(١) وهم الإله، مصدر سابق، الصفحة ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.
(٣) المصدر نفسه، مصدر سابق، الصفحة ١٦٤.

الطغيان، ومعارضة الاستبداد السياسي، ونهاية دين الدولة، وإبعاد الفكر السحري، وتوسيع كل حرية تفكير وتعبير، وإعلان المساواة في الحقوق، واعتبار أن كل قانون ينتمي إلى العلاقات التعاقدية والرغبة بسعادة اجتماعية هنا والآن، والطموح إلى عالمية سيادة العقل، هي موضوعات يرفضها القرآن بشكل واضح وعلى طول سيره»[1]. هذا الكلام لا يمكن الركون إليه، وهو يأخذ نتائج دون التدقيق بمحتواها، هل صحيح أنّ ما تعيشه المجتمعات نتيجة الإسلام، أم هو نتيجة ظروف تاريخية واقتصادية ساهم الغرب في صنعها.

خاتمة

لم يعتمد الإلحاد المعاصر نمطية الفكر الإلحادي التقليدي، الذي كان يظهر كحركات احتجاجية، تحاول أن تقدم نظرات ورؤًى ضمن السياق الاجتماعي والفكري والثقافي الذي تنتمي إليه، فهو أكثر جذريةً، لأنّه عمل على مواجهة جذرية مع الدين، وسعى إلى تقويض لغته، وإظهار انفصالها عن الحياة، فهي بالنسبة إليه ليست أصلًا في المواضعة، وهي قادمة من خارجه، وتعمل على تخريب اللغة وجعلها تابعةً للنزعة الإيديولوجية والاعتقادية للإنسان، ولهذا قدمها كلغة سلطوية، تعتمد على الرهبة والتقنين، لا تمتلك مشروعيةً ذاتيةً. والغاية من ذلك جعلها فاقدةً للمعنى، ليقدم بالمقابل مشروعه الذاتي المبني على إعادة صياغة لغة جديدة تنتج عن قيم وأخلاق يسعى لتعميمها، يستطيع من خلالها بناء مجتمع إنسانيّ جديد، يقوم على حداثة كانت قد قُوِضَت عندما أُبقيت لغة الدين فاعلةً في اللغة. وهذه النظرة تشكل خطرًا ليس على اللغة فحسب، بل على الإنسان بكليته ووجوده، لأنّه يؤسس للإنسان المبتور الذي من المفترض أن يهجر تاريخه، ويضعه بمواجهة عالم من الصور يطلق عليها أسماء ومعاني مباشرةً بمعزل عن المداليل التي تحمل المعنى، وهو في هذا يضعه أمام كوجيتو جديد يقوم على قاعدة أنا أرى إذًا أنا موجود ـ بمعزل عن ما يراه هل هو حقيقي أم لا ـ.

(١) نفي اللاهوت ـ فيزياء الميتافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٣.

إلحاد فريدريخ نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

مشير عون(*)

وُجِّهت إلى المسيحيّة في صيغتها القروسطيّة نقود شتّى، ولعلّ أشدّها حضورًا إلى اليوم ما يُنسب إلى فريدريخ نيتشه (١٨٤٤ـ١٩٠٠) الذي حمل على المنظومة اللاهوتيّة والمؤسّسة الكنسيّة سواء بسواء، مستهدفًا بذلك المرجعيّة الفكريّة والسلطويّة في الدين المسيحيّ. يبدي نيتشه تبرّمه من التصوّرات المسيحيّة خصوصًا في نبذها لبهجة الحياة واتّسامها بالكآبة والرتابة والخنوع، وقتلها الإبداع الإنسانيّ وكبتها لآفاق يمكن للبشر أن ينطلقوا إليها بعد أن يتحرّروا من الأوهام التي يأسرهم الدين في أسوارها. غير أنّ نيتشه لا يكتفي بالهدم، بل يجهد في رصد تحوّلات الفكر الإنسانيّ التي من شأنها تشييد صرح فكريّ يمكن له أن يستبدل المسيحيّة وإلهها الذي أعلن موته بأكثر من صورة. وفي الانعطافات الحادّة التي يمرّ بها فكر نيتشه في تحدّيه لمقولة الدين عمومًا، يتمخّض النقد تصوّرًا لعالم جديد ولإنسان جديد يفترق افتراقًا بيّنًا عن ذاك الذي تتقلّبه أيدي المنظومة، المسيحيّة بشكل أخصّ؛ إنسان نيتشه الجديد متصالح مع هويّته، متفوّق، سيّد، ومطلق الحرّيّة في إرادته.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ الدين؛ فريدريك نيتشه؛ المسيحيّة؛ الكنيسة؛ موت الله؛ الإنسان الحرّ؛ الإنسان المتفوّق؛ إرادة القدرة؛ العود الأبديّ.

مقدمة عامة

يُجمع مؤرخو الفكر الفلسفي على القول بأن نيتشه هو من أخطر محاربي الدين المسيحي، فإنّ فكره الإلحادي أصاب مواطن الضعف في هذا الدين وألجأه إلى المساءلة الذاتية والمراجعة النقديّة. هو نيتشه الذي أنبأ بسقوط المسيحية في أنظومتها الوسيطية التقليديّة وأعلن قبل الأوان عن ولادة الإنسان غير الموسوم بوسم الحضارة المسيحية l'homme post-chretien ولذلك كان يشعر في نفسه أنّه أتى إلى العالم قبل الأوان الفكري لقدومه. فأرسل قولَته المشهورة: «ثمّة

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

أناس يولدون من بعد أن ينقضي أجلهم» Il y a des hommes qui naissent posthumes.

وإنّ أخطر ما يتصف به فكر نيتشه هو امتناعه على الإدراك لكثرة التلوّنات وتنوّع المقاربات وتعدّد النبرات وغنى التحسسات التي تنطوي عليها مؤلفاته. فهو يبدّل في مواقعه الفكرية من غير أن يُعلم القارئ، وينتقل من مستوًى إلى آخر من غير أن يُنبئ عن زمن الانتقال. وممّا يعسّر سبيل الاطّلاع على فكره إعراضه المتعمّد عن إنشاء فلسفيّ جدير بكتابات الأساتذة والباحثين الجامعيّين الذين كان ينتمي إلى دائرتهم، إذ كان يهوى التأليف المتقطّع المبنيّ على حدس اللحظة الملتمع. فجاءت كتاباته أشبه بمقتطفات متنوّعة الحجم والمبنى، تنبثق من فيض قريحته وتنتظم في سياق شائك من الأفكار المتداخلة المتداعية المتضاربة.

***

ولكن على الرغم من تبعثر الأفكار وتشتّت الإيحاءات يميل الباحثون إلى استخراج الأفق الفكري الذي تنتمي إليه فلسفة نيتشه، فيترصّدونه في البيئة الثقافيّة التي طبعت الدينَين اليهودي والمسيحي[1]. فكل ما أتى به نيتشه مقارعةً لفيلسوف أو نقضًا لمفهوم أو إنباءً عن تحوّل خطير إنما استلّه من مواجهته للفكر الديني المسيحيّ الذي انتمى إليه انتماءً صريحًا قبل أن يثور عليه.

أبصر نيتشه النور في مدينة روكن بالقرب من لوتسن (بروسيا) في سنة ١٨٤٤. وكان أبوه قسّيسًا ابن قسّيس. وكان في حداثته يودّ هو أيضًا أن يصبح قسّيسًا قبل أن ينتفض ويثور على الدين والأخلاق. فقد أباه وهو في الخامسة من عمره. وبعد أن درس في جامعتَي بون ولايبتسيغ، استدعته جامعة بازِل السويسريّة ليدرّس فيها. فمكث في سويسرا وحصل على الجنسيّة السويسريّة. وفي إثر الحرب التي نشبت بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) حيث خدم كممرض تابع للجيش البيروسيّ، عاد إلى بازل وقد أحدثت فيه الحرب تحوّلًا خطيرًا. فأخذ يمجّد الهوية الألمانية. وما عتّم أن اعتراه الجنون والشلل، ممّا أقعده عن التعليم الجامعيّ وأولجه في عزلة أودت به إلى الموت (١٩٠٠). وأما مؤلفاته، فلقد فاضت بها قريحته في إيقاع مذهل وفي فترة من الزمن وجيزة.

واجه نيتشه المسيحية مواجهةً عنيفةً ولكنه لم ينكر قط أصله المسيحي: «دمي قريب من دم الكهنة». ومع أنه يُقرّ بفضل التنشئة المسيحيّة وبما لها من وقع في نفسه[2]، يعود فيصرّح بأنه

(١) انظر:

Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Cerf, 1974).

(٢) انظر نيتشه، العلم البهيج، الصفحة ٢٧٤:

Nietzsche, *Le gai savoir, coll. "Idées"* (Gallimard: Paris, 1967).

تلقّى من أبيه جميع المزايا سوى الحياة والإقبال على الحياة. فهو لم يسمع قطّ أن أباه كان يقابل الحياة بإجابة «نعم» التي تستقبل دفق الحياة في كثير من الحب والانفتاح. وفي هذه المعاتبة تتجلى نظرة نيتشه الناقدة التي ينظر إلى المسيحيّة الرافضة للحياة.

ومما تلقّاه نيتشه عن المسيحية أنها تنادي بمثال التزهّد والإعراض عن الدنيا والحياة. ولكن هذا المثال الذي بلّغه إياه أبوه وتلقّنه في روحانية الكنيسة الإنجيليّة اللوثريّة هو مثال الموت، موت الإنسان وهلاك الحياة لأنه شكل من أشكال الانتحار والقضاء المتدرّج على الذات[1]. ولشدّة رفضه لهذه الروحية، قرر ذات يوم التوقّف عن ممارسة الأسرار المسيحيّة. ولمّا توفي أبوه، ما استطاعت أمه، لقلّة زادها الروحيّ اللاهوتي، أن تجيب عن أسئلته. فتحوّل عنها إلى شقيقته إليزابيت يسألها أن تتخلى عن التقاليد الدينية الموسومة بالتشاؤم الحياتي وسطوة الانتماء الاجتماعي وأن تختار سبيل البحث العسير المسلك. فكتب يقول لها: «هنا تفترق الطرق الإنسانيّة. إذا واظبتِ على السعادة والراحة، فآمني. وأما إذا أردتِ أن تكوني تلميذة الحقيقة، فابحثي إذًا».

مهاجمة المسيحيّة

يدعو بول ريكور نيتشه وماركس وفرويد فلاسفة الشك لأنهم هم الذين زعزعوا زعزعةً شديدةً أسس الإيمان الديني. ولا ريب أن نيتشه هو الذي قوّض التصورات المسيحيّة القديمة. ولشدّة ما هدم من العمارة الدينيّة المسيحيّة العتيقة، استحقّ عن جدارة لقب «الكسّار» casseur. وعلى مثال زرادشت، وهو لسان حاله في أغلب مؤلفاته وفي مؤلّف يحمل اسمه **هكذا تكلم زرادشت** يحوّط نيتشه نفسه بألواح متحطّمة وبألواح جديدة رُسمت على نصفها حروف الانقلاب الفكري. ولقد دعا نيتشه نفسه العدو اللدود للمسيحيّة[2]، هو الذي نشأ في أحضانها وما لبث أن ثار عليها. وتنطوي فلسفته الإلحادية على حقلَين من البحث، الحقل الأول هو حقل العداوة الهدّامة للدين المسيحي، والحقل الثاني هو حقل ابتداع صورة الإنسان الجديد المخالف لتصوّر الإنسان في المسيحيّة.

يرى نيتشه أن انتقاد المسيحيّة لا يتيسّر لكل من انزعج بعض الانزعاج من هذا الدين. فالانتقاد الفلسفي الذي يصبو إليه نيتشه يتجاوز نبرات القدح والذمّ والازدراء والاستخفاف

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

والاستحقار، وهي النبرات التي احتشدت في خطاب الملاحدة الفرنسيين من أمثال فولتير وغيرهم. انتقاد نيتشه يصيب الأصول الدفينة للمسيحيّة فيجتهد في افتضاح عيوبها من الداخل. غير أنّ هذا الداخل لا يعثر عليه نيتشه في صياغات الفكر المسيحي ومدفونات الوثائق المسيحيّة ومنجزات التاريخ المسيحيّ، بل يروح يتحرّى عنه في واقع المسيحيّين الحاضر وفي حياتهم ومسلكهم وقناعاتهم وعمق حوافزهم الباطنة. وفي صلب هذا التحرّي يعمد نيتشه إلى استقصاء تكوّن الإيمان وتعريته في أصله ومصدره ومنشئه **généalogie de la foi** فيكتشف أنّ شعور الغلّ والحقد والضغينة **ressentiment** هو الشعور الذي يُسيّر إرادة الإنسان المؤمن، وهو الشعور الذي يستوطن النفس المسيحيّة ويبرر في وجه عام ميل الإنسان إلى التديّن.

وفي تحليل هذا الشعور، يخلص نيتشه إلى الاعتقاد بأن أشدّ ما تتصف به المسيحيّة هو مثال التزهّد والتقشّف **ideal ascétique**، وهو المثال الذي يعني بحسب نيتشه أن الإنسان المؤمن يرفض الحياة ويزدريها ويعرض عما تقدمه له من طاقات التحقيق الذاتي، ويؤثر أن يسقط على حياة أخرى مزعومة معاني الوجود الذي يحيا الآن في كنف مسراه. ولذلك تصبح المسيحيّة في نظر نيتشه أفلاطونيّة صالحة للشعب، إذ إنها تدرك العالم كحبس ينبغي الانعتاق منه، وتعد المؤمنين بخلاص يحصلون عليه بواسطة إيمانهم في عالم علوي غير منظور. وعلى هذا النحو انتزعت المسيحيّة من الإنسان مركز ثقله وأسندته إلى الله، فشقّت الإنسان شقّين، وجعلته في تنازع عسير بين عالم الوجود الحقيقي الذي حبس عنه، وعالم الرجاء العلوي الذي لا يرى فيه نيتشه سوى أضغاث أحلام.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن نيتشه، على الرغم مما يأخذه على يسوع، لا ينسب إلى الناصري ما ابتلت به المسيحيّة من ازدراء للحياة وإعراض عنها، بل إلى بولس الذي شوّه صورة الرسالة المبهجة التي أذاعها يسوع. فبولس هو رجل الغلّ والضغينة، وهو الذي نشر بين أتباع يسوع هذا العلم الحزين الذي دفع بالكنيسة إلى اعتناق مثال التقشف، ومال بها إلى خيانة مقاصد المسيح الأصليّة. ولذلك يعرّف نيتشه الكنيسة بالاستناد إلى معيار أمانتها ليسوع المسيح:

«الكنيسة هي على وجه التحديد ما بشّر يسوع بخلافه، وهي ما علّم تلاميذه أن يناهضوه. [...] الكنيسة كلها هي الحجر الذي دُحرج على قبر الإنسان-الإله، تسعى بالقوة إلى منعه من القيامة»[١].

(١) نيتشه، إرادة القدرة، الجزء الأول، الصفحتان ١٩١ و١٩٢، الفقرتان ٤١٩ و٤٢٠.
Nietzsche, *La volonté de puissance, I* (Paris: Gallimard, 1938).

وجريًا على تصوّر دينيّ فلسفيّ يقطع الصلة بين يسوع وبولس، فيصوّر يسوع في صورة الإنسان الممتلئ من الحياة، النابض بالفرح، ويصّور بولس في صورة الإنسان المحروم الثائر المنتفض الحاقد. تستوقف نيتشه تلك المسيحية المكبّلة بعقدة الخطيئة، الحاقدة على الحياة، المفرطة في ادّعاء التنزّه والتعالي والتسامي:

«إني أعتبر المسيحية من أشدّ ضروب التضليل والنفاق ضررًا، هي النفاق الكبير والتجديف الأعظم [...] وإني لأنازعها على جميع مواقعها [...] وأحرّض على محاربتها. فالأخذ بأخلاقيّة صغار القوم معيارًا للأشياء إنما هو من أشد ضروب الانحلال إثارةً للاشمئزاز مما استطاعت الحضارة أن تبرزها إلى حيّز الوجود، فيكون مثالًا من هذا المعدن، نُصّب فوق البشريّة، في صورة «الإله»»[1].

فلسفة التحوّلات الثلاثة

لا جرم أن فكر نيتشه يتلبّس به الكثير من الغموض والتعقيد والتناقض والتنازع، مما يعسّر الإلمام الموضوعيّ به وتفسير مضامينه تفسيرًا أمينًا. بيد أن نيتشه يدعو قرّاءه إلى التمييز بين شخصه وفكره، ويتمنى أن يحملوا هذا الفكر على محمل الجد: «أنا شيء وأعمالي شيء آخر»[2]. وعلى الرغم من المحنة الشخصيّة التي أصابت الإنسان نيتشه، فإنّ فكره ينطوي على ضمّة من المقاربات الجديدة التي ينبغي الرجوع إليها لإدراك معاني العبارة الشهيرة التي أطلقها هذا الديناميت الكسّار: «مات الله».

وغالبًا ما قيل عن نيتشه إنّه صاحب مذهب عدميّ nihiliste. غير أنّ التفحّص الدقيق للمقاربات التي أتى بها نيتشه تُظهر أنّ العدمية مرحلة عابرة من مراحل تطوّر فلسفته الإلحادية، وهي الفلسفة التي تسير وفاقًا لإيقاع جدلي يتوسط فيه النفي طرفَين متقابلَين من التوكيد الإيجابي. ولقد تجلى هذا الإيقاع الجدلي في حديثه الشهير عن التحولات الثلاثة للفكر الإنساني: «سوف أخبركم عن تحولات ثلاثة للفكر: كيف يصبح الفكر جملًا، وكيف يصبح الجمل أسدًا، وكيف يصبح الأسد طفلًا»[3].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٥ و١٩٦، الفقرة ٤٣٣.

(٢) نيتشه، هذا هو الإنسان، الفقرة ١.

Nietzsche, *Ecce Homo* (Paris: Gallimard, 1942).

(٣) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الصفحة ٤٦.

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, 1947).

التحول الأول: الجمل أو الإكرام الخانع

تُعبّر هذه التحوّلات الثلاثة عن المراحل التي اجتازها نيتشه في تطور فكره وعن المراحل التي تجتازها أيضًا البشريّة. في التحوّل الأول يعكف الفكر السالك مسلك الجمل على القبول قبولًا تلقائيًّا بما هو قائم من واقع في الوجود وبما ينبسط أمامه من مسلك ومنهج وشرع. وينطوي مثل هذا القبول على الإعراض المحتوم عن انتقاد الواقع القائم إذ إن الفكر الجملي يحمل على ظهره أحمالًا ثقيلة هي أحمال الدين والأخلاق وما ناب منابها في تصورات الأزمنة الحديثة.

فسمة هذا الفكر الأساسية هي الوداعة التي تحتمل كل شيء وتصبر على كل شيء وتُكرِم الإكرام الواجب. هو الفكر الذي يضطلع اضطلاعًا أمينًا بمصير قد كُتب له من قبل. إنه الفكر الذي يعجز عن الإبداع والابتكار ويكتفي بتصديق القيم السائدة من غير مباحثة أو مجادلة. وهو فكر مفطور على الإكرام بطبيعة ذاته، بمعزل عن موضوع الإكرام. ولشدّة ما تلتصق سمة الإكرام بطبيعة الفكر الجملي جعل نيتشه يحدد الإنسان كحيوان مفطور على الإكرام. فبعد سقوط القيم الدينية يُكرم الإنسان القيم الإنسانيّة. ولا يلبث أن يُكرم ثقل الواقع من بعد أن سقطت القيم الإنسانية نفسها. فالإكرام في نظر نيتشه استعداد داخلي في الإنسان يدفعه في طور الفكر الجملي إلى إجلال كل ما يغايره ويخالفه من واقع لا يقوى على رفضه. هو ضرب من الخضوع العقيم يصوّره نيتشه في صورة الصحراء التي يتجه إليها الجمل محمّلًا أعباء خنوعه الثقيلة.

وفي تحليل نقديّ لسيرة المسيح، يعتبر نيتشه أن يسوع وقف موقفًا بطوليًّا ومحزنًا في الوقت عينه حين خضع للمصير الذي قُيّض له أن يسير إليه. فيسوع يمثّل في نظر نيتشه مثال المسلك الجمليّ، إذ إنه احتمل الإهانات من غير أن ينتفض ويثور، وأفنى ذاته في غير مجد ولا عزة وأعرض عن النجاح والتألق في حين كان في مكنته أن يصبح نجمًا لامعًا. مع أن نيتشه يعتبر أن يسوع هو الكائن الذي بزَّ الجميع تفوّقًا ورفعة إلا أنه يظل الأصغر في ملكوت نيتشه. ولذلك يغدو الانصياع المسيحي والخضوع المسيحي والطاعة المسيحية إنكارًا لطاقات التجدد الضخمة التي ينطوي عليها كيان الإنسان، وبرهانًا على أن الفكر الإنساني يعوزه على الدوام التشبث بمطلق من المطلقات. وقد تبلغ به مغالاة التشبّث بالمطلق إلى حد جعل النسبيّ من الأمور مطلقًا حتى ينعتق من دُوار السماء الفارغة.

التحوّل الثاني: الأسد أو الرفض الهدّام

لا سبيل إلى الخروج من موقف الخنوع والانصياع والإكرام إلا بالانتفاض والثورة. ولكي يقوى

الإنسان على الثورة ينبغي أن تفقد جميع هذه القيم سمتها المطلقة. ولذلك ينصح نيتشه الإنسان بأن يحشد في ذاته جميع القيم التي تقتضي منه الإكرام والخضوع وأن يحشرها في بوتقة صراع واحدة حيث تتواجه وتتنابذ، إذ لا يقبل المطلق إلا أن يملك وحده على عقل الإنسان. فحين تتواجه المطلقات يجرد بعضها بعضًا من سمة المطلقية وتنقلب كلها أمورًا نسبيةً[1]. وما إن يسقط المطلق في السماء وعلى الأرض حتى يتحرر الفكر الإنساني ويصبح هو وحده قادرًا على تعيين المطلق الذي يرسم له من تلقاء ذاته أن يكون مطلقًا.

ويعزو نيتشه ثورة الإنسان على المطلقات إلى الإرهاق الذي يصيب الفكر من جراء خضوعه لأثقال القيم الملقاة على عاتقه. فيحدث أن ينقلب الفكر على جميع القيم التي خضع لها. ولا يلبث أن يتحول الإنسان تحوّلًا ثانيًا فيصبح أسدًا يعارض كل قهر خارجي وكل ائتمار لا يصدر من حريته الذاتية. ويحدد نيتشه الفكر الأسدي فيقول فيه إنه «الفكر الحر. الاستقلال. زمن الصحراء [...] نقد لكل ما يحترمه الإنسان. سعي إلى قلب مسرى التقييم»[2]. وحين يستعيد الفكر حريته يمكنه أن يثبت ذاته ويؤيد كيانه.

ويعتقد نيتشه أن الثورة ضرورة قصوى تمهّد للاستقلال الكامل وتسبق فعل الإبداع. فالذي يرغب في الإبداع، ينبغي له أن يباشر بالهدم. وها هو ذا زرادشت، نبي العالم الجديد، يحطّم السلاسل القديمة ويحرّض تلاميذه على الإتيان بالفعل الجريء عينه: «لقد أمرتهم أن يهزؤوا من معلّميهم، معلّمي الفضائل العظماء، ومن قدّيسيهم، ومن شعرائهم، ومن مخلّصيهم، مخلّصي العالم»[3]. فالفكر الأسديّ يأبى أن ينقاد للآخرين، لأنه يريد أن يكون معلّم نفسه، فيحيا في النطاق الوجودي الخاص به. الأسد حيوان شرس يزأر فيحطّم ويمزّق كل ما هو قابل للإكرام.

ولشدة انصرافه إلى التهديم والتحطيم يقبع الأسد في أطلال الأخربة، لا يقوى على الترميم والبناء. ولذلك يظل تحوّله تحوّلًا ناقصًا، مثله مثل الفلاسفة العدميّين الأوروبيّين الذين يثورون على المسيحيّة وعلى إرثها فيمزّقونه إربًا إربًا، ولكنهم يعجزون عن ابتكار عالم جديد ومُثل جديدة وقيَم جديدة. إنهم يجسدون الرفض القاطع لكل ما هو قائم. وبسبب من عجزهم عن الخلق والإبداع، يظلون في أسر الغلّ والضغينة مما يدفع بنيتشه إلى أن يرفض رفضًا قاطعًا أن

(١) انظر: إرادة القدرة، الجزء الثاني، مصدر سابق، الصفحة ١٣٣، الفقرة ٤٢٦.
(٢) انظر: المصدر نفسه، الجزء الثاني، الصفحة ١٣٤، الفقرة ٤٢٦.
(٣) انظر: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣.

يتماهى وإيّاهم:

«مَن نحن إذن؟ فإذا كنّا نريد ببساطة الكلام أن نسمّي أنفسنا بعبارات من مثل «دون إله» أو «كافرون» أو أيضًا «غير أخلاقيين»، فإننا نظل بعيدين عن الاعتقاد بأننا حددنا أنفسنا تحديدًا صائبًا. نحن هذه الأمور الثلاثة معًا»(١).

ومع أنّ الفكر الأسديّ يشوبه الكثير من السلبية والعدمية، غير أنّ نيتشه الذي وقف ذاته على خدمة الخلق والإبداع والتجديد، لا يرضَى بالتخلّق بأخلاق الفوضويين الذين يريدون أن يهدموا كل شيء من غير أن يتمكنوا من إعادة أنفسهم، «فيقولون إن هذا كله لا قيمة له، ويرفضون أن يبتكروا قيمًا جديدةً»(٢).

التحوّل الثالث: الطفل أو تثبيت الذات

لا يمكن الفكر الأسديّ أن يغدو مبدعًا خلّاقًا إلا إذا تحوّل تحوّلًا ثالثًا ليصبح طفلًا:

«ولكن قولوا، يا إخوتي، ماذا يستطيع الطفل أن يصنعه مما عجز عن فعله الأسد؟ لماذا يجب على الأسد الضاري أن يصبح طفلًا؟ الطفل براءة ونسيان، الطفل بدءٌ جديد ولهوٌ، الطفل دولاب يدور على ذاته حركة أولى، نِعم مقدسة»(٣).

معنى هذا الكلام أن الطفل يجسّد في نظر نيتشه صورة الإنسان المستعد لعالم جديد، المنعتق من أسر القيم العتيقة، العازم على عيش ثروات كيانه الذاتية. الطفل صورة الإنسان الذي لا يقيّده عالم قديم سابق على وجوده هو. ولذلك وحده الطفل، وقد حُمل كيانه على هذا المعنى، يستطيع أن يكتب من دون رجوع إلى مستند آخر غير مستنده. وحده يستطيع وفاقًا لمعياره الخاص والتزامه الشخصي أن يرسم ما الخير وما الشر، وأن يستقبل في ملء كفّيه وعود الحياة. وهكذا يدعو زرادشت الفكر الإنساني إلى أن يصبح طفلًا أي إلى أن يخرج من السبات العقائدي ليضحي خلّاقًا مبدعًا. فالإنسان ينبغي أن يتجاوز ذاته بذاته. وهذه هي، لعمري، الوصية الآمرة الخليقة بالاعتناء. وكل أمر يقرّه الإنسان، يجب أن يقرّه في براءة كاملة، على نحو ما يقوله نيتشه:

(١) **العلم البهيج**، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٠، الفقرة ٣٤٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٨.
(٣) **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٦.

«القرار الكبير: هل يستطيع الإنسان أن يقف موقف الإيجاب والإثبات؟ منذ الآن فصاعدًا، ما عاد إله ولا إنسان يهيمن على ذاتي من علٍ. هي غريزة المبدع الذي يعرف أين يريد أن يضع يده. هي المسؤولية الكبرى والبراءة»[1].

ومما ينبغي إلقاء البال إليه في هذا السياق أن طفل نيتشه لا صلة له البتة بطفل الإنجيل. فالطفلان يناقض أحدهما الآخر مناقضةً كاملةً، إذ إنّ طفل الإنجيل يجهل معنى الانتفاض والثورة وما تجاوز قط عتبة الإكرام. فهو طفل التخدّر والخضوع، وزرادشت يرفض مصاحبته، لأنه يرذل جميع هؤلاء الأطفال الوديعين الذين يضمّون أيديهم تضرّعًا ويحملون في ذواتهم «الكثير من الحب، والكثير من الجنون، والكثير من الإكرام الطفولي»[2]. غير أنهم ينقصهم تذوّق الأخطار وتعشّق المغامرات. ويتجلّى النقص في بنية هؤلاء الأطفال في انصرافهم إلى تطلّب الحياة الهنيّة، الطوباويّة، السائرة في نجوةٍ من كل مساءلة.

أما طفل نيتشه، فهو يختلف اختلافًا كليًّا، إذ إنه يحيا في تجاوز دائم للثورة، يُعِدّ نفسه باستمرار ليبدأ حياةً جديدةً هي قبول لا تردد فيه للأرض ولذاتيّته. طفل نيتشه لا يهوى القيم التي تهيمن عليه من علٍ ولا تتصل بمعاناة ذاتيته، بل هو يرنو بالأحرى إلى مستقبل ينحته من تضاعيف كيانه الذاتي ولا يستمده من أحد من الخارج. هو يهوى الانطلاق من موقع ذاتيته لأنه مثال الإنسان الذي كل كيانه أن يخلق ذاته بذاته.

واعتمادًا على هذا التحوّل الثالث، ينصّب نيتشه في مقابل المثال التزهّدي المسيحي مثالًا مخالفًا يعبّر عنه في مقاربات شتّى، فيقول تارةً بالإنسان المتفوّق، وينادي طورًا بإرادة القدرة، ويبتكر أحيانًا فكرًا خلّاقًا في العَود الأبديّ. وتظل هذه المقاربات جميعها في مواجهة حادة لصورة الإنسان المسيحي، تسعى إلى ترسّم صورة الإنسان الجديد المتجاوز للهوية المسيحية العتيقة. وفحوى القول إن طفل نيتشه هو مسرى الحرية في ابتداع الإنسان الجديد المنعتق من سطوة الألوهة والمتحرر من قيود الرفض والانفعال والتهديم. هو طفل المستقبل غير المحصور بالنماذج التي سبق ابتكارها. طفل نيتشه ليس نموذجًا جديدًا للإنسان، بل هو الإنسان يخلق ذاته من غير استناد إلى النموذج، يخلق ذاته خلق التجدد الدائم.

(١) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الثاني، الصفحة ١٣٤، الفقرة ٤٢٦.

(٢) هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

موت الله

تنوّعت الأسباب التي دفعت نيتشه إلى مهاجمة المسيحية وإدانتها والحكم عليها. واختلطت هذه الأسباب بعضها ببعض، حتى إنّ أغلب المفسرين يذهبون إلى أن نيتشه عانى وطأة المسيحية عليه في طور الطفولة الأولى فثار عليها، وأنه تضامنًا مع الإنسان المعذّب أراد أن يعتق البشرية من نير الدين الذي يكبّله أيّما تكبيل، وأنه صونًا للحقيقة ارتأى أن يستأصل مظاهر الانحراف والشطط والضلال التي عاينها في المسيحية. ومع أنّ هذه الأسباب الثلاثة تبرر مجتمعةً ثورة فكره الإلحادي، فإنّه كان ينزعج انزعاجًا شديدًا من ضرورة تبرير ثورته الفكرية. ولقد بلغ به التضجّر من هذه المساءلة حدّ القول بأن رفضه للمسيحيّة أضحى بنظره قضية تذوّق فكريّ: «هو ذوقنا الذي بات الآن يحكم على المسيحية، وما عادت حججنا هي التي تحكم عليها»[1]. بيد أنه يعود فيسوق الحجج والأدلة على سقوط المسيحية، وهو مقتنع بأن نقض المسيحية قضية حق لا قضية مزاج.

إعلان موت الله

يذهب نيتشه إلى القول بأنّ الحضارة الأوروبية شهدت موت الله، وهي الحضارة التي تشرّبت من روح المسيحية واتّشحت بردائها. ويعلّل نيتشه موت الله، ويقول بأنّ مصير الآلهة أن تموت، وإله المسيحية إله لم ينجُ من هذا المصير. ويعكف من ثمّ على استقراء العلامات والإشارات والدلائل التي يتبيّن بها الإنسان الحديث هذا الموت الذي لم يقرّ به الجميع إلى الآن. ولشدة ما التصق مصير أوروبا بإله المسيحية، عسُر على الأوروبيين أن يعترفوا بأنّ إلههم قد مات:

«أولم تسمعوا الناس يتحدثون عن ذلك الإنسان الغريب الأطوار الذي أشعل مصباحًا في ملء انتصاف النهار وأخذ يجول في ساحة السوق العامة يصرخ من غير انقطاع: «إني أبحث عن الله! إني أبحث عن الله!» ولمّا كان قد احتشد في الساحة جمعٌ غفيرٌ من الذين ما كانوا يؤمنون بالله أثار لديهم قهقهةً عظيمةً. فإذا بالواحد منهم يقول: «أويكون قد أضاعه؟» وإذا بالآخر يردف: «هل تاه كالطفل؟ أو هل يختبئ في مكان ما؟ هل يخاف منّا؟ هل ركب البحر؟ هل هاجر؟» وهكذا كانوا يصرخون ويقهقهون في الوقت عينه. وأما الإنسان الغريب الأطوار فإنه اندفع إلى وسطهم وأجال فيهم نظره الثاقب صارخًا: «أين الله؟ سوف أقول لكم! لقد قتلناه، أنتم وأنا!

(١) العلم البهيج، مصدر سابق، الفقرة ١٣٢.

فنحن كلنا قاتلوه [...] مات الله! مات الله!» وما لبث أن قال من ثم: «إني أصل قبل الأوان بزمن كبير، إذ إنّ ميعادي لم يحُن بعد. وما زال هذا الحدث العجيب سائرًا متنقلًا، وما بلغ بعد آذان البشر [...]». ويُروى أيضًا أن هذا الإنسان الغريب الأطوار بعينه دخل في كنائس شتّى حيث أنشد صلاة النياح لراحة نفس الله»[1].

وحين يتساءل نيتشه عن هوية الشخص المسؤول عن هذه الجريمة، يجيب في بعض الأحيان بأنّ الله مات من شدة كهولته، وبأنّ البشر تعبوا من احتمال شيخوخته فتخلّوا عنه ساعة احتضاره فمات موته الطبيعي. وفي هذا السياق، يُنشئ نيتشه تبريرًا اجتماعيًّا، إذ يعتبر أن موت الله لم ينجُم من فَعلة فرد واحد منعزل، بل تواطأ عليه جميع البشر، مما يعني أنّ هذه الفَعلة هي «جريمة جماعيّة» لا يُسأل عنها في أول الأمر الملحدون، بل المسيحيون أنفسهم. فالتقليد المسيحي هو الذي أنتج الإلحاد إنتاجه لثمرة من ثماره. هو التقليد المسيحي الذي أفضى إلى قتل الله في وعي البشر، لأنه قدّم له إلهًا لا يؤمَن به على الإطلاق[2]. وتتعيّن مسؤولية المسيحيين في موت الله بالاستناد إلى التصور اللاهوتي الذي أنشؤوه في هوية الله القاضي الرادع، المغلق على الإنسان في حدود الأحكام المسلكيّة، المكبّل للحرية الإنسانيّة والضاغط على الإبداع الإنساني. وعوضًا على أن يبشّر الإنسان بإله الحب والسلام، ألفى الإنسان ذاته في قفص الاتهام يواجه أحكام الله القاسية. فما عتّم أن قلب الأوضاع رأسًا على عقب وأدخل الله نفسه في قفص الاتّهام.

وإدراكًا لخطورة الحدث، يعتقد نيتشه أن موت الله تحوّل عظيم لا يسعى الإنسان أن يحيط بمعانيه دفعةً واحدةً. ونيتشه نفسه يعجز عن الإلمام بنتائج هذا الحدث وبآثاره في وعي الإنسان وحضارته. ولكنه، في دعوته التي تؤهله لأن يفكّ ألغاز الفكر والتاريخ، شعر بأنّ موت الله سيجرّ على الإنسانية فراغًا عظيمًا يستحثّ الإنسان على ابتكار صيغة للوجود تتجاوز المرجعيّة المسيحيّة وبأسف نيتشه لموقف الإهمال واللا مبالاة الذي يقفه على حدّ السواء المسيحيّون والملحدون الذين لا يجرؤون على إدراك خطورة هذا الأمر. فالمسيحيّون ما فتئوا يتشبّثون بأهداب ممارساتهم العتيقة، والملحدون يغرقون في الاستهزاء والسخرية ولا يعون جسامة الفراغ، إذ إنّ موت الله هو انقضاء عشرين قرنًا من الحضارة الأوروبيّة. وبانقضاء هذه الحضارة، يفقد الإنسان ثوابته ومستنداته ومراجعه. وبعد أن سقط عالم السماء والمثل الفائق الطبيعة، عاد

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٧، الفقرة ١٢٥.

(٢) راجع:
P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Gallimard, 1974), p. 485.

أغلب الناس يسيرون سير التيه في شعاب العدميّة والخواء. ولشدّة وقع الصدمة التي تزعزعت بها أساسات الكيان الإنساني في أوروبا، أدرك نيتشه أن قلةً قليلةً تستطيع أن تحتمل قساوة هذه الصدمة فتنصرف إلى ابتكار نهج جديد من الوجود. ولذلك يعترف بأنّ «المسيحيّة ما زالت ضروريةً لأغلب القوم»[١].

ويحاول نيتشه أن يستخلص العِبَر من موت الله الذي يعاين فيه حدثًا حضاريًا جليل الشأن. فإذا كان الموت يصيب أيضًا الآلهة، أفليس ذلك لأنّ الآلهة نُسِج كيانهم من الكيان الإنساني؟ فالآلهة، إن ماتوا كما مات إله المسيحية، فإنهم كانوا يشتركون في وجه من الوجوه في طبيعة الإنسان وفي مصير الإنسان. ولكن بغياب الآلهة يظل الإنسان وحده في الوجود. فينبغي له أن يحلّ محل الآلهة الذين كان البشر يلجؤون إليهم في بحثهم عن معنى وجودهم على الأرض. أمّا وقد عاد الإنسان وحيدًا، فيجب عليه أن يبتدع بذاته لذاته معنى الحياة التي يحيا فيها ويملك أمرها ملكًا كاملًا.

نشوء الآلهة

يشرح نيتشه أصل الآلهة شرح التبرير النفساني والمعاينة الاجتماعية، فيؤكد أن جميع الآلهة نشأت في فكر الإنسان وهيّأ لها المجتمع البشري أسباب الانتشار والازدهار. فالآلهة لم تهبط من السماء، بل صعدت من فكر الإنسانية البدائية غير الناضجة[٢]. وبدلاً من أن يشرح الإنسان في مستهلّ الحضارة الإنسانيّة ظواهر الطبيعة وقواها شرح التعليل السببيّ الطبيعيّ، عمد إلى تصوّر قدرة سامية نسب إليها أصل هذه الظواهر[٣]. وهذه ما ذهب إليه فويرباخ في حديثه عن إسقاط الإنسان لمشاعره وأحاسيسه وذاتيّته كلّها على كيان خارجي متعال ينحته من مخيّلته ويربط به كل وجوده البشريّ. وعلى هذا النحو يبدو الدين تضليلًا نفسيًّا أو وهمًا به يخلط الإنسان بين العلّة والمعلول، فيرى في الظاهرة الطبيعيّة تجليًا لقدرة سماويّة إلهيّة. واسترضاءً لهذه القدرة، يتصور الإنسان جمًّا من خطط الابتهال والاستدعاء والتقادم تُعينه على ممارسة بعض من النفوذ على حرية هذه القدرة السماوية.

(١) العلم البهيج، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٤، الفقرة ٣٤٧.

(٢) نيتشه، فجر، الصفحة ٧٥، الفقرة ٩١.

Nietzsche, *Aurore* (Paris: Gallimard, 1970).

(٣) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الأول، الصفحة ١٥٣، الفقرة ٣٢٣.

استنادًا إلى هذا التعليل، يُعلن نيتشه أن اصطناع الآلهة عمل مرضي في مخيّلة الإنسان. وهو ضرب من الهذيان. فالإنسان المتديّن هو مريض يبتكر لنفسه تعليلًا شخصيًّا للعالم وللكون. ولشدّة ما يستحوذ عليه هذا الافتراض الوهمي، يعود لا يقوى على الإيمان بنفسه صانعًا لهذا الافتراض وصائنًا لديمتومته. وبفضل شعور الحبور والطمأنينة الذي يجتاحه، يرى فيما التصق من فكره اعتلانًا لوحيٍ سماوي أتاه من لدن الإله الذي اصطنعه هو لنفسه فيرحّل عن ذاته ما يأتي من ذاته ويشقّ ذاته شقّين، فينشأ الدين من انفصام الكيان الإنسان:

«يولد الدين من شك في وحدة الشخص. فهو إفساد للشخصية. وبمقدار ما كان كل ما هو عظيم وقوي يدركه الإنسان فائقًا لطبيعة الإنسان، غريبًا عن كيانه، كان الإنسان ينتقص من ذاته فيوزّع في دائرتَين اثنتَين هذَين الوجهَين من ذاته، وجه التعاسة والضعف، ووجه القوة والإدهاش. فيدعو الدائرة الأولى «الإنسان»، والثانية يدعوها «الله» [...]. لقد حقّر الدين مفهوم «الإنسان»، فنجم عن ذلك أنّ كل خير، وكلّ عظمة، وكلّ حقيقة أمر فائق الطبيعة، يوهَب بالنعمة»[1].

ويحلل نيتشه هذا الانفصام في الكيان الإنسانيّ، فيلاحظ أنّ الإنسان يرتاح إليه لأنه يعثر فيه على ضربَين من المنفعة الوجودية الشخصية. فهو أولًا، إذ يدرك ما ينبثق من ذاتيته كاعتلان علويّ فائق الطبيعة، يعصم معتقده الخاص من الشك والارتياب. فلقلّة إيمان الإنسان بذاته، بات يعوزه على الدوام سند خارجي له صفة الإلزام السماويّ. وهذا ما يتهيّأ للإنسان حين يُسند إلى نتاج ذاتيّته قيمة التسامي الإلهي. وأما المنفعة الأخرى فإنه يعثر عليها حيث يقي نفسه من شدائد الحياة وأحزانها بواسطة الاتكال على عالم الفرح الأبديّ الذي يرجو به الانعتاق من عالمه الأرضي.

وعلاوةً على هذا الأسّ النفسانيّ الذي قد تنحصر مفاعيله في مستوى المسلك الفرديّ، يكشف نيتشه النقاب عن عنصر اجتماعي به يبرّر انتشار المسيحيّة هذا الانتشار الكونيّ الرحب. فالدين، بما هو مسلك جماعيّ، يعوزه مؤسس يصوغ للآخرين تصوّرًا دينيًّا متماسكًا يقدّمه للآخرين. غير أنّ هذا المؤسس لا يأتي بشيء جديد، بل يجعل الآخرين يدركون ما ينتابهم من أحاسيس مشتركة وما يُلمّ بهم من حاجات مشتركة وما يعتريهم من معاناة مشتركة. وإلى هذا المؤسس الديني، وقد حُمِلت دعوته على هذا المعنى، ينسب نيتشه القدرة على اعتماد نهج في الحياة تبنّاه الآخرون قبله، وإليه ينسب أيضًا السعي إلى منح هذا النهج معنى التسامي والخلود:

(١) المصدر نفسه، الجزء الأول، الصفحة ١٥٤، الفقرة ٣٢٤.

«[...] لقد ألفى يسوع من حوله حياة الناس الوضيعين في الولاية الرومانيّة: فتأوّلها وأكسبها معنًى ساميًا وقيمةً رفيعةً، وبذلك وهب الجرأة على ازدراء كلّ ضرب آخر من الوجود ازدراء التعصّب الهادئ [...] تلك الثقة السريّة والكاملة بالنفس، وهي الثقة التي لا تني تتضخم حتى تصبح ذات يوم مستعدةً لأن «تغلب العالم» (أي لأن تغلب روما وطبقات الامبراطورية العليا كلّها) [...]. ولكي يستطيع الإنسان أن يؤسس دينًا، ينبغي له أن يملك عصمةً نفسيّةً يمكنها أن تكشف على وجه التأكيد طبقةً من النفوس المتوسطة التي لم تُقرّ بعد بقرابتها. هو مؤسس الدين الذي يجمعها. وعلى حسب هذا المعنى ينقلب تأسيس الدين على الدوام عيدًا طويلًا من الإقرار»[1].

واستنادًا إلى هذه المقاربة، يصبح مؤسس الدين إنسانًا يجمع الناس بعضهم إلى بعض ويضمّهم في روح من الثقة والتعصّب. وتتنوّع الأديان بتنوّع الأقوام التي يخاطبها المؤسس. ويميّز نيتشه الأديان بعضها من بعض ويصنّفها في مجموعتَين. المجموعة الأولى تضمّ أديان الرفض، فيما تضمّ المجموعة الثانية أديان القبول. ومن أديان الرفض المسيحيّة التي تُعرض عن كل ما ينبض بالحياة في وجود الإنسان، ومن أديان القبول دين اليونانيين الذي يؤلّه الحياة في الإنسان ويعظّم فيه الشباب والقوّة والعنفوان. ومهما يكن من أمر الاختلاف بين هذه الأديان، فإنّ المسرَى الاجتماعيّ لولادة الدين يظلّ في جوهره مسرى التوعية التي ينهض إليها المؤسس الدينيّ.

ولادة الإنسان الحرّ

يعتقد نيتشه أنّ الآلهة يولدون ويموتون على غرار بني البشر. وهو يشرح ولادتهم شرح التعليل النفسانيّ والتبرير الاجتماعيّ، ويعلّل موتهم بالإرهاق الذي يعتري الإنسان من جرّاء العيش الدائم تحت مراقبة تلك العين الإلهيّة التي تفضح خلوتهم وتترصد هفواتهم. وبما أنّ الإنسان الذي تتعقّبه عين الله لا يمكنه أن يحيا طويلًا في ارتياح النفس وانتعاش القلب، فإنّه ينتظر أن يموت الله حتى يحيا هو حياةً أخرى حرّةً ومنعتقةً من قيود الممنوعات والمحظورات:

«كان يجب أن يموت: فهو كان يرى بأعين ترى كل شيء، فينظر في أعماق الإنسان وفي لجحه الباطنة، فيعاين كلّ ما توارى فيها من خزي وبشاعة [...] كان يجب أن يموت هذا الفضوليّ من بين جميع الفضوليّين، هذا الذي لا يصون بصره ولسانه، هذا الرحيم. لقد رآني أنا من دون انقطاع، فأردت أن أثأر لنفسي من مثل هذا الشاهد، أو أن أتوقف عن الحياة»[2].

(١) العلم البهيج، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٤، الفقرة ٣٥٣.

(٢) هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، الصفحة ٢٤١.

وبإزاء هذا الواقع الضاغط، لا يسع الإنسان إلا أن يختار. فإمّا أن يخضع ويطيع فيفقد كلّ إرادته الخاصة، وإمّا أن يثور ويثبت ذاته ويتصرّف بحريّة كاملة. ولذلك جاء موت الله يكشف للإنسان الشرط الأساسي لاكتساب حريّته. وحين تسقط عين الله الساهرة، يحيا الإنسان. وإذا ما بطُلت كلّ حقيقة، أصبح كلّ شيء مباحًا[1]، لأنّ الإنسان عاد لا يرهب شيئًا، وأصبح يستطيع أن يطلق رغائبه كلها من سجن المكبوتات. فإنكار الله فسخ لكل عقود الماضي وإبحار حرّ في رحاب الوجود. سقوط الله فتح لعهد جديد يتجاوز فيه الإنسان حدود الثنائيّة الميتافيزيقيّة والصراع الأخلاقيّ بين الخير والشر. موت الله استهلال لزمن مقبل على البشريّة، يجب على الإنسان أن يبتكره ابتكارًا لئلّا يفنى من شدّة الفراغ الذي أحدثته جريمة الإفناء هذه:

«ما إن يعود الإنسان لا يؤمن بالله ولا بمصير الإنسان في العالم الآخر، يغدو الإنسان بعينه مسؤولًا عن كل ما يحيا، وعن كل ما حُكم عليه، وقد وُلد في الآلام، أن يتألم من الحياة [...] منذ أن اختفى الله، أمست العزلة لا تطاق. فيجب على الإنسان الأعلى أن يبدأ بالعمل [...] حين يعود الإنسان لا يعثر على العظمة في الله، يعود لا يعثر عليها في أي مكان آخر. فيجب إما إنكارها وإما خلقها»[2].

وهكذا يرفض نيتشه أن يظل في الأطلال يرتع في اللا مبالاة والإهمال. لقد اختار أن يعيد ابتداع القيم والمُثل لأنه يؤمن بأنّ الإنسان ينبغي له أن يعوّض خسارة الله بإحرازه الغلبة الدائمة على ذاته: «ماتت جميع الآلهة، فنريد أن يحيا الإنسان المتفوّق! ولتكن هذه ذات يوم، في ملء انتصاف النهار، مشيئتنا العليا»[3].

ابتكارٌ جديد للإنسان

بعد موت الله، ينبغي للإنسان، بحسب تصوّر نيتشه، أن ينهج لذاته سبيلًا جديدًا من الخلق والإبداع. وهذا السبيل يخالف المثال التزهّدي الذي كانت المسيحيّة تنادي به، لأنّه سبيل يقود إلى ما وراء الخير والشر، أي إلى ما يتجاوزهما تجاوزًا مطلقًا. بعد موت الله، يُلفي الإنسان ذاته وحيدًا أمام الوجود، مضطرًا إلى إنشاء تصور جديد للإنسان وللكون وللتاريخ لا يستمدّه من مختزنات الماضي، بل يغترفه من معين عبقريّته الخلّاقة. ففيما كانت المسيحيّة ترسم السبيل

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧.
(٢) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الثاني، الصفحة ١٣٣، الفقرات ٤٢٠ إلى ٤٢٢.
(٣) هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

وتدعو الإنسان إلى انتهاجه، يحثّ نيتشه الإنسان على رسم السبيل الذي يتصوّره في ذاته من غير استناد إلى مرجعيّات العلاء. ولذلك يعتبر نيتشه أنّ الإنسان، بعد موت الله، سيصير إلى ما يعزم هو على صنعه. وكلّ إنسان ينبغي له أن يبتكر نهجه الخاص وهو يسير سيرَه الشخصي في الحياة: «لستُ بباحث. وما أريده، هو أن أخلق لذاتي شمسًا شخصيّةً»(١).

بيد أنّ أغلب الناس لم يبلغوا بعد مقام الإبداع. وهم يُعرضون عن قدرتهم في الخلق والإبداع، ويحتاجون على الدوام إلى علماء يلقّنونهم غاية الحياة. فطبيعتهم باتت فاسدةً عاجزةً، فيما إنسان نيتشه هو إنسان المغامرة الذي يرفض كلّ أصناف الغايات المستوردة والأهداف المصنوعة في خارج نطاق الذاتيّة الإنسانيّة المبدعة.

الإنسان المتفوّق وإرادة القدرة

ولكي يستطيع الإنسان أن يبتكر نهجه الخاص يزوّده نيتشه بتصوّرَين للإنسان في ما ينعقد عليه كيانه من توق إلى التحرر والإبداع. التصور الأول يصوغه نيتشه في عبارة الإنسان المتفوّق surhomme، والتصور الثاني ينحت له عبارة إرادة القدرة volonté de puissance ولقد أساء الكثير من الشرّاح إدراك هذَين التصوّرَين، فرأوا فيهما ما لم يشأ نيتشه البتّة أن ينسبه إليهما من معاني الصنميّة وتمجيد الذات في مفهوم الإنسان المتفوّق، ومعاني الاستبداد وقهر الآخرين وتحطيمهم في مفهوم إرادة القدرة.

في تصوّر الإنسان المتفوّق يصوغ نيتشه مفهومًا جديدًا للإنسان يدلّ به على الغاية السامية التي تنتصب أمام الإنسان، وهي الغاية التي لا توضع للإنسان من خارج ذاتيته ولا يعثر عليها جاهزةً مكتملةً في ثنايا طبيعته الإنسانيّة. ويناهض نيتشه كل التفاسير التي استغلّت هذا المفهوم الجديد للإنسان فجعلت منه رمزًا لاستعلاء الإنسان على الآخرين، على غرار ما صنعت النازيّة الألمانية التي قاومها نيتشه قبل الأوان حين رفض أن «يشارك في هذا الفجور وهذا النفاق اللذَين تنطوي عليهما الصنميّة الذاتيّة العرقيّة التي تتباهى اليوم في ألمانيا تدليلًا مميزًا على الفضائل الألمانية»(٢).

وبخلاف هذا التصور المنحرف، يدلّ الإنسان المتفوّق في نظر نيتشه على مثال الإنسان الجديد، «مثال الكمال الأعلى، الذي يخالف أصحاب الحداثة والصالحين والمسيحيّين

(١) **العلم البهيج**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٩، الفقرة ٣٢٠.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٥٢، الفقرة ٣٧٧.

والعدميّين»[1]. وليس في هذا الإنسان المتفوّق من تقريظ مفرط للفرديّة ولا من تضخيم مسرف للأنا أو للعرق أو للطبقة الاجتماعيّة. فحين يؤكد نيتشه أنّ الإنسان المتفوّق ينبغي له أن يريد نفسه، يعني بذلك أنّ الإنسان ينبغي له أن يصون مركز ثقله وقطب كيانه في ذاته عينها. ولكنّه في صميم هذه الحركة الذاتيّة عينها، ينبغي له أيضًا أن يريد كل الواقع وكل الآخرين إرادة الاحترام المطلق لاختلافهم. ومعنى هذا القول أنّ الإنسان المتفوّق لا يمكنه أن يعانق الآخرين إلا إذا عانق نفسه عناق القبول والرضى. والإبداعيّة التي ينطوي عليها فعل الإنسان المتفوّق ترمي فوق كلّ شيء إلى ابتكار وصال جديد بالآخرين يعين الآخرين على تثبيت ذاتيّتهم واقتبال غيريّتهم. ولا شكّ أنّ القرائن الاجتماعية التي يستلهمها نيتشه في تصوّره للإنسان المتفوّق، وهي قرائن الصداقة والأمومة والزواج والولادة الفرديّة والجماعيّة، هي قرائن تدلّ بوضوح على أنّ هذا الإنسان المتفوّق هو الطفل الذي بلغ ملء كيانه وكامل انتعاشه بمصاحبة الآخرين، لا برذلهم واعتزالهم[2].

وفيما يدلّ الإنسان المتفوّق على ما ينبغي للإنسان أن يسعى إليه، تمثّل إرادة القدرة الوسيلة الفضلى لتحقيق هذا المسعى. فإرادة القدرة يحملها نيتشه على معنى تطلّب الإنسان المتفوّق. فالإنسان، في إرادة القدرة، يريد الإنسان المتفوّق من غير استناد إلى الله ومن دون اعتماد إلا على هذه الإرادة عينها. وبعبارة أخرى، لا تستطيع هذه الإرادة أن تتكئ على أنظومة أخلاقيّة، ولا على هداية قائد يفرض عليها معاني الحياة والوجود. هي محض نزوع ذاتيّ نحو الذات. وهذه الإرادة عينها تنوب مناب الأخلاق، لأنها تُملي على الإنسان الاجتهاد في سبيل البلوغ إلى الغاية، غاية الإنسان المتفوّق.

ويصرّ نيتشه على إقصاء كلّ ضروب المغالاة والتطرّف في ممارسة هذه الإرادة. ويكرّر مرارًا رفضه لأشكال السيطرة الإنسانيّة التي يرى فيها ضربًا من ردّ الفعل المَرَضي. فالعنف يدعوه نيتشه شيطان القدرة، أو هو التزمّت في رغبة الاقتدار. وأمّا إرادة القدرة، فهي صفة جميلة في الإرادة تُعرِب عن «العمق الوجوديّ اللصيق بفعل تجاوز الذات»[3]. فليس إذن في إرادة القدرة سعي إلى الاقتدار، بل الارتقاء بما يريده الإنسان إلى مستوى القدرة السامية، وهي القدرة التي

(١) **هذا هو الإنسان**، مصدر سابق، الفقرة ١.

(٢) راجع:

G. Morel, *Nietzsche, 111* (Aubier-Montaigne: 1970-1971), p. 274.

(٣) انظر:

J. Granier, *Le problem de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Seuil, 1966), p. 410.

لا يبلغ إليها الإنسان إنْ هو ظل في طور التوحّش والهمجية والبربرية. فالتحلّي بصفات الثقافة الإنسانيّة هو التعبير الأسنى عن تجلّي إرادة القدرة في مسلك الإنسان، إذ إن هذه الإرادة ليست على الإطلاق تفجّرًا للرغائب والميول والنزعات، بل هي إمساك بمسرى الكيان الإنساني الداخلي واهتداء بمثال الإنسان المتفوّق.

الأسياد والعبيد

من أعماق هذه التصوّرات الناقدة يخلص نيتشه إلى القول بأنّ الإنسان المسيحي تكبّله إرادة الحقيقة وتقيّده مسألة الخلاص، فيما الإنسان المتفوّق هو مشروع تجاوز وتسام وتعال. فإرادة القدرة قبول دائم للتجدد والتوثّب والتوقّل. والفرق الناشب بين إنسان المسيحية وإنسان التفوّق يتجلى في مستوى الاختلاف على نوعيّة الوجود والحياة. وبالنظر إلى هذا الاختلاف يعتبر نيتشه أنّ المسيحية استمدت نشأتها من موطن النفس المؤمنة. وللتدليل على هذه النشأة، يعمد نيتشه إلى التبصّر في مسلك الإنسان، فيعاين طائفتَين من الناس، الأسياد والعبيد.

وليس في هذا التمييز ما يشير إلى شيء من الطبقيّة الاجتماعيّة، بل أساس التمييز بين الطائفتَين اختلاف في الموقف الوجودي الشامل من الحياة.

فمعدن الأسياد معدنٌ نبيلٌ، يحظون بدرجة التفوّق على الآخرين، وهي الدرجة التي لا تأتيهم من فرط اقتدارهم الجسديّ، بل من قوّتهم النفسيّة. فهم المبدعون الحقيقيّون الذين يغترفون من قاع كيانهم القدرة على الوجود وعلى ابتكار القيَم التي تعزز فيهم سعيهم إلى الإنسان المتفوّق. وليس في قبولهم للحياة وابتهاجهم بمكانزها أي نزوع إلى الإكرام والخضوع، بل جلّ الأمر أنهم، على غرار الطفل، يستقبلون الحياة في ذواتهم استقبالهم لفيض من القدرة والجود في كيانهم.

وأما العبيد، فهم من ساقطي الحَسَب وخسيسي النبعة ووضيعي المنحِت، إذ إنهم يعجزون عن إثبات ذواتهم والتصرّف تصرّفًا ذاتيًا حرًّا. ولم يُترَك لهم سوى الرد على فعل الأسياد. فليسوا هم إذن أصحاب الفعل، بل أسرى الرد على فعل الأسياد. وينعتهم نيتشه بأصحاب الثأر والغل والضغينة، ديدنهم أن يجرّدوا الآخرين من غناهم عوضًا من أن يثبتوا ذواتهم إثبات الأصالة في الكيان والفعل والمسلك. يحنّون حنينًا عظيمًا إلى القدرة، ولكنهم لا يفوزون بها إلا وقد شوّهها اعتمادهم على انتفاء القيمة من ذواتهم. ولا عجب، من ثمّ، أن يعمدوا إلى تهديد الأسياد في وجودهم وحياتهم وأملاكهم. فيأخذون يطالبون بضروب من المساواة المنحرفة لا تناسب غنى

الكائنات البشريّة، وقد حرّضهم على ذلك روح الثأر من الأسياد الذين يفوقونهم رفعةً وإبداعًا.

ولذلك يعتبر نيتشه أن المسيحية هي مثال الاشتراكيّة التي تفرض على الجميع القيَم عينها وتحطّ من قدر الأسياد[1]. ويذهب أيضًا إلى أن الدين والأخلاق ينشآن من طبيعة العبوديّة التي ينفطر عليها بعض أبناء البشر، وهي عبوديّة الكائنات التي ينحصر مسلكها في الرد على أفعال الأسياد:

«ينبغي التمييز في المسيحيّة بين ثلاثة عناصر: المقهورون من كلّ صنف، ووضيعو الشأن من كل نوع، والمستاؤون والمرضى من كل ضرب. مع المقهورين تقاوم المسيحية الأرستقراطيين السياسيّين ومثُلَهم، ومع وضيعي الشأن تقاوم كل الاستثناءات وكل الامتيازات (مقاومةً فكريةً أو مقاومةً ماديّةً)، ومع المستائين والمرضى تقاوم غريزة الطبع في الأشدّاء والسعداء»[2].

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ الإنسان يعوزه أن يستدل على المقياس الذي به يقيس قيمة الأفعال التي يصنعها الأفراد. ويعتقد نيتشه أنّ هذا المقياس مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهوية الإنسان الذي يُقدِم على الفعل المذكور. وليس لهذه القيمة أي صلة بلوح القيم التي تفرض على الإنسان من الخارج. ومن طبيعة هذا الارتباط أن الفعل الإنساني قيمته مستمدّة من نوعيّة الإرادة التي تتوسّل بهذا الفعل لتكشف فيه عن هويّتها وطبيعتها. ومختصر القول إن قيمة الفعل الإنساني تُستخرج بحسب نيتشه من قيمة الإرادة التي تُفصح عن هويتها في هذا الفعل. فإذا كانت الإرادة إرادة العبد، كان الفعل ناقصًا قبيحًا مذمومًا. وأمّا إذا كانت الإرادة إرادة السيد، كان الفعل كاملًا بهيًّا ممدوحًا. فإرادة المثال التزهّدي تنشئ مثُل النفاق والكذب، وإرادة الإنسان المتفوّق تنشئ قيم النبل والرفعة[3].

وعلى قدر ما يتيسّر اكتشاف المقياس الذي به تُقاس أعمال الإنسان المسيحي، وهو المقياس الذي يستخرجه أصحاب المثال التزهّدي من نصوص الكتاب ولوح الشريعة السماويّة، يتعسّر الاستدلال على المرجعيّة المعياريّة في استحسان أو استقباح الأعمال التي يصنعها الإنسان الجديد التائق إلى مثال الإنسان المتفوّق. ويبدو أن نيتشه يميل إلى ربط هذه المرجعيّة بمضامين القيمة الجمالية، معتبرًا أنّ إرادة القدرة هي إرادة الفن والإبداع الفنّي، لا تستقيم أفعالها استقامة

(١) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الأول، الصفحة ١٩٦، الفقرة ٤٣٥.
(٢) المصدر نفسه، الجزء الأول، الصفحة ١٩٦، الفقرة ٤٣٤.
(٣) راجع:
G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: P. U. F., 1962).

الأمانة الأخلاقية، بل استقامة الجمال في إنجاز الفعل: «ما إن ننكر الحقيقة المطلقة [...] حتى يجب علينا أن نعتصم بالأحكام الجمالية [...] وفي هذا رد للأخلاق إلى الجماليات!»[١].

وحين يقوم المقياس الجمالي مقام المقياس الأخلاقي، يتحدّث نيتشه عن فكرته في العود الأبديّ éternel retour، وهي الفكرة التي تعبّر أفضل تعبير عن طبيعة هذا المقياس. فالطفل طفل الإبداع لأنه يجد في ذاته مصدر فعله واكتماله. وبه يُناط أمر التبصّر في قيمة هذا الفعل، تهديه قاعدة ذهبيّة استوحى نيتشه صيغتها من القاعدة المسلكية التي أنشأها كانط: «مهما أردت من أمر، فأرد هذا الأمر بحيث إنك تريد منه عوده الأبديّ»[٢]. وليس لناموس العود الأبدي دلالة التكرار المملّ. فالتاريخ سائر حتمًا إلى الأمام ولا يعود البتّة إلى الوراء. فالعود الأبدي له دلالة رمزية روحيّة مؤداها أن الواقع الإنساني لا يتصلّب تصلّب الجمود واليبس، وأنّ الإرادة ليست رهينة أفعالها، بل تظلّ، بالرغم من فعلها المنجَز، تنطوي على وفرة لا تُحصى من الاحتمالات الدفينة والإمكانات المستترة التي ترتسم بها آفاق المستقبل. ومهما التصق بالحاضر من واقع الفعل الإنساني، فإنّ العود الأبدي يُخصب الإرادة فيجعلها قادرةً على استعادة الأمور الحاصلة وتجاوزها ابتكار المعنى الجديد.

وعلى هذا النحو يحثّ العود الأبدي الإرادة الإنسانيّة على تجديد فعلها وتجاوز أدائها وإبداع مستقبلها. فالعود الأبدي هو الناموس الوحيد الذي تستلهمه إرادة القدرة في الإنسان التائق إلى الرفعة والسموّ والتفوق. وهو لذلك ناموس الكمال في مسرى الوجود الإنساني.

خاتمة

يتحدّى نيتشه المسيحية تحدّي الرصانة والجد والتطلّب الصارم. ولقد أدرك المسيحية في إلحاحها المفرط على مثال التزهّد والإعراض عن بهجة الحياة. وهو المثال الذي استولى على فكرها وروحها لشدّة استحواذ مسألة الشر والخطيئة على لاهوتها. وفيما يعيد فرويد المسيحيّة إلى

(١) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الثاني، الصفحة ١٣٦، الفقرة ٤٣٧.

(٢) انظر النص الذي نشر لنيتشه في:

Nietzsche. "Cahiers de Royaumont", *Philosophie*, N° VI, 1967, p. 280.

وأما عبارة القاعدة الكانطية، فأتت على الوجه التالي: «اعمل دومًا بحيث يصلح دومًا شعار إرادتك في الوقت عينه كمبدأ لتشريع عام». أو «اعمل بحيث إنك تعامل دومًا الإنسانيّة في شخصك كما في شخص أي إنسان آخر في الوقت عينه كغاية، لا كمجرد أداة البتّة».

هذيان النفس المصابة بالتأزّم الباطني، ويرجعها ماركس إلى منافع التفاوت الطبقي الاقتصادي الاجتماعي، يردّها نيتشه إلى طبيعة التصوّر الذاتي لقيمة النفس البشريّة، وهو التصور الذي يزدري كل ما يبتكره الإنسان في صلب ذاتيّته من قيم الرفعة والتسامي والتفوق. وهكذا تضحي المسيحيّة ثمرة النفس الإنسانيّة التي تستقبح ذاتها وتستذلّ كيانها وتستحقر مقامها. وبسبب من إصابة النقد لمكمن الانعطاب في هذا التصور اللاهوتي اللصيق بالمسيحيّة، فإنّ فكر نيتشه يظل يستنهض المسيحيين في اليوم الحاضر أيضًا ويستحثّهم على تطهير فكرهم الديني من عوارض الخنوع المرضيّ وتنقيته من شوائب التطرّف المسلكي.

وقد يستسهل البعض معاينة الإقبال الجماعيّ على العبادة للرد على النقد الصائب الذي وجّهه نيتشه إلى المسيحيّة. فها هو ذا نيتشه بعينه يتعجّب من مواظبة المسيحيين على الصلاة: «في صبيحة من صبائح الأحد، حين نسمع رنين الأجراس العتيقة، نسأل أنفسنا: أوَ مِن الممكن هذا! كل هذا من أجل يهودي صُلب منذ ألفَي سنة»[1]. ومما لا شك فيه أنّ وضوح النقد لا يوازي غموض العمارة الفكريّة الجديدة التي رفعها نيتشه حين تحدّث عن إرادة القدرة والإنسان المتفوّق والعود الأبديّ. فهذه كلها مقاربات جريئة بها يتصوّر نيتشه ولادة الإنسان الجديد المنعتق من ذهنيّة التحقير الذاتي والخضوع والإكرام. ولقد بلغت الصراحة في أقوال نيتشه حدّ الإسهام في تنقية المسيحيّة عينها، إذ قال قولته الشهيرة: «قد يقوم جوهر المسيحيّة في الإعراض الكامل عن العقائد والطقوس والكهنة والكنيسة»[2]. فهل يعني هذا القول أن المسيحيّة يمكنها إعادة بناء هيكلها الخارجي بناء يصون منها روح الحرية والتجدد والإبداع الذي زرعه يسوع المسيح في أفئدة الشهود؟

***

(١) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيّته، الصفحة ٩٩، الفقرة ١١٣.
Nietzsche, *Humain trop humain* (Paris: Gallimard, 1968).

(٢) إرادة القدرة، مصدر سابق، الجزء الأول، الفقرة ٤٢١.

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها مارسيل نوش في مصادر الإلحاد المعاصر:

Marcel Neusch, *«Aux sources de l'athéisme contemporain,» Foi Vivante 329* (Le Centurion, 1993).

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصة بفكر نيتشه، ومنها:

- Andé Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine* (Le Centurion: 1975).
- Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine,* 2 volumes (Desclée: 1970).
- Jean Granier, *Le problem de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Seuil, 1966).
- Karl Jaspers, *Nietzsche et la christianisme,* trad. J. Hersch (Paris: 1949).
- Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie,* trad. H. Niel (Paris: Gallimard, 1978).
- Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme* (Casterman: 1958).
- Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Spes: 1944).
- Martin Heidegger, *Nietzsche,* 2 volumes (Paris: Gallimard, 1972).
- Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cerle vicieux* (Paris: Mercure de france, 1991).
- Claude Tresmontant, *Les problems de l'athéisme* (Seuil: 1972).
- Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Cerf: 1974).

قراءة في مباني الحجاج في أدلة الملحدين الجدد
فيكتور ستينجر نموذجًا

سمير خير الدين(*)

ثمّة توجّه عند كثير من المفكّرين - على اختلاف مشاربهم ورؤاهم - على الالتزام بالمنطق الأرسطيّ وتطوّراته اللاحقة كأساس معرفيّ «تعصم مراعاتُه الذهنَ عن الخطأ». لا يلغي هذا بالطبع نقاشات كثيرة حول مفهوم منطقيّ هنا أو شكل استدلاليّ هناك، ولكن الأمر بقي عمومًا في دائرة الالتزام بالمنطق وتجويده وضبط أركانه ليلبّي الحاجة إليه كمعيار موضوعيّ توزن فيه الاستدلالات المنطقيّة. غير أنّ الإشكال العمليّ بقي في المادّة التي تملأ متن البرهان لا في شكله.

ولا يمكن تقييم النقاش القائم بين الدين والإلحاد بعيدًا عن مساءلة المقدّمات، كبراها وصغراها، والتي تشي - أي المساءلة - في كثير من الحالات بكون جدال الملحدين المستمرّ للدين مستندًا إلى إلزام الآخر بمقدّمات لم يلتزمها في المقام الأوّل، ممّا يقوّي الاعتقاد بأنّ هذه المصادرة تكشف أنّ الموقف ليس موقفًا معرفيًّا بل حالةً نفسيّةً ينبغي الوقوف على أسبابها وحيثيّاتها ونتائجها.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ الحجاج المنطقيّ للإلحاد؛ الواقعيّة؛ الحسّيّة؛ الإلحاد كحالة نفسيّة.

أ. جحا والإلحاد

«تزوج جُحا امرأةً حولاء ترى الشيء شيئَين فلما أراد الغداء أتى برغيفَين فرأتهما أربعةً، ثم أتى بالإناء ووضعه أمامها فقالت له: ما نصنع بإناءَين وأربعة أرغفة؟! يكفي إناء واحد ورغيفان، ففرح جحا وقال: يا لها من نعمة! وجلس يأكل معها، وفجأة رمته بالإناء بما فيه من الطعام وقالت له: هل أنا فاجرة حتى تأتي برجل آخر معك لينظر إلي؟! فقال جحا: يا حبيبتي أبصري كلّ شيء

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

اثنَين إلا زوجك»[1].

تأخذنا قصة جحا إلى العالم الذهني عند الملحدين؛ نظرًا لنقاط الاشتراك بينهما، ومحلّ الشاهد هذه المرة هو زوجة جحا، فزوجة جحا تعيش في مخيّلتها، وتتعامل مع الأشياء كما تراها هي، فالرغيف الواحد في الخارج بالنسبة إليها هو رغيفان. والإناء الواحد عندها هو إناءان. ثمّ قامت ورمته بالإناء لأن ثمة في مخيّلتها رجل آخر.

وهذه هي القصة مع الملحد؛ فالملحد يرى العالم كمن يضع نظارةً ملونةً فيراه بلون النظارة لا بلونه كما هو؛ فهو يخترع صورًا ثم يعيش فيها فيصيبه ما أصاب زوجة جحا، والملحد كذلك، ويريد أن يحدثنا عن تصوراته هو، عن العالم والإله ثم يرفض الإيمان بالإله الذي في وهمه ومخيّلته هو؛ إذًا فهو يريد أن يقص علينا قصة الوجود من خلال إدراكه، لا من خلال الوجود.

غير أن الحوَل في عينَي زوجة جحا بقي تحت إدارة جحا؛ لكن ماذا لو تحوّل الحول في العينَين إلى حول في الأفكار؟! وكيف يكون حال رسم لوحة الوجود عند ذوي الحول في العقل والبصر؟!

ب. حالة الإلحاد والوضع النفسي

يبدو من خلال التتبّع «لحالة الإلحاد» أن الكلام عن الإلحاد ليس بحثًا في منظومات فكرية ذات طروحات وجوديّة، إنه متابعة لـ «حالات رفضيّة»، وغاية ما في الحالات الرفضيّة أنها تريد القول «لا» للمنظومات الدينيّة المقابلة لها و«لا» للميتافيزيقا و«لا» للمعطى العقليّ.

هي ظاهرة تريد الرفض وتجعل من رفضها قضيةً كبرى، وكبرها لا من جهة ذاتها، بل من جهة قوة ما ترفضه؛ أي إن رفضها ملحوظ بلحاظ ما ترفضه، لا بلحاظ نفسها.

لذا كان الإلحاد هو الحالة النافرة عن الميل الفطريّ في الإنسانية عمومًا، بل في النوع الإنسانيّ بما يشمل الإنسان الماضي والإنسان الآتي؛ غاية ما عندها القول بأنها «لا تعلم بوجود الله» لا «أنها تعلم بعدم الوجود». وشتان بين عدم العلم والعلم بالعدم؛ فعدم العلم هو جهل تمّ التصريح عنه بصيغة الإلحاد. والعلم بالعدم هو علم. ولا يبنى علم على جهل.

---

(١) محمد رجب النجار، جحا العربي، ضمن سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ١٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الصفحة ١٩٩.

ويزيد الأمر جلاءً أن مجموعة من تجلببوا بلبوس الإلحاد كان مردّ إلحادهم إلى عقدة نفسية مع بعض رجال الدين، أو معضلة قصرت أفهامهم عن حلّها في فهم الدين، أو بعض التشريعات.

ولم تكن مشكلة الملحد دائمًا هي إشكالية إنكار الله تعالى؛ ويبدو الأمر أكثر وضوحًا عند النظر في التعليلات المتنوعة التي يذكرها الملحدون حيث تدلّ على أنهم يتحركون كرد فعل رافض لوضعيّة معيّنة لحدث ما في حياته ومن باب ضيق الأفق؛ وذلك مثلًا كمن رأى رجل دين يقود سيارةً جديدةً فيحوّل القضيّة إلى قضية دينية، ثم يصبح الأمر قضية إنكار الله تعالى.

وقد يواجه بعض الأسئلة فيعسر فهمها لديه كمن يرى كثرة الحروب وسفك الدماء فيسأل عن العدل الإلهيّ، فيشك أو ينكر، فيسري شكه بالعدل إلى شكّه بالله تعالى وهكذا شكٌّ يجر شكًّا، كمن يطلب النور بالظلمة فيبقى في الظلمات، فيصبح الإنكار أو الشك حالةً نفسيّةً مرضيّةً وليس وضعيّةً ثقافيّةً معرفيّةً.

كل هذه الحالات وأمثلها تدلّ على أن الإلحاد حالة نفسيّة «انفعالية»، تتحرك كردّة فعل وتسجيل موقف. واللافت في هذه «الحالات» أن أصحابها يعلو ضجيجهم إيحاءً بأن الضجة هي جزء من «عملية فكرية» لكي يصدقهم العقلاء من الناس غير أن شبهاتهم لا تنطلي على غير السذّج، وهذا يأخذنا من جديد إلى جحا «فقد ذاع في يوم من الأيام أنه سيطير يوم الجمعة من فوق المئذنة، فاجتمع الناس من كل مكان في الموعد، فلمّا ضاق الميدان بجموعهم أطلّ جحا من أعلى المئذنة ونظر إليهم ساخرًا من بلاهتهم، وجعل يمدّ ذراعَيه ملوّحًا بها في الهواء، ويحرك يدَيه مرةً بعد أخرى كأنما يتهيّأ للطيران بالفعل، وطال انتظار الناس ولم يطر، فصاحوا به لينجز ما وعد، فنظر إليهم ساخرًا ثمّ قال: كنت أحسبني منفردًا بالغفلة والغباء، والآن أيقنت أني وإياكم في الحماقة سواء، بل رأيت فيكم من يفوقني في هذا الباب، رأيتكم تصدقون ما لا يصدّقه جحا، وتنخدعون بما لا ينخدع به، تتخيّلون ما لا يمكن أن يكون أنه يكون، خبّروني أيها العقلاء كيف صدقتم إنسانًا مثلي ومثلكم يستطيع أن يطير بغير جناحَين؟!»[1]. إن جحا لم يكن مقتنعًا بما دعا إليه لكنه اكتشف كم من الحمقى يسير وراء الادّعاء غير الواقعي حتى ولو كان مستحيلًا ذاتًا. وقد قيل: «حدّث العاقل بما لا يليق فإن لاق له فلا عقل له».

ومن جهة أخرى فإن هذه الانفعالية تتّخذ عند الملحدين صورًا تتلبّس أحيانًا بثوب الفلسفة،

(١) جحا العربي، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

وأحيانًا أخرى بثوب العلم. وهذا كثيرًا ما يحصل فيحاول الملحد أن يحلّ مشكلته أو عقدته النفسية بتكبيرها وإضفاء لون من المنطقية أوالعلميّة أو الفلسفة عليها؛ وهذا يكشف أن الإلحاد ليس العِدل للدين الإلهيّ؛ فالدين والحكمة الإلهية يطرحان طرحًا وجوديًّا، بينما الإلحاد هوالحالة الاعتراضية والطفيليّة على ذلك الطرح الوجوديّ، وليس طرحًا وجوديًّا؛ وهذا يؤكّد القول بأن الإلحاد «حالة تمرديّة» تشبه «المراهقة الكبيرة».

ج. أصل الواقعيّة

قبل الذهاب إلى التفصيل يجدر البدء بذكر بعض الأسس التي تشكل الحد الفاصل بين الملحد والمؤمن ألا وهي «الواقعية»؛ فالملحد غير واقعيّ؛ فهو يرى جزءًا من الصورة ولا يرى جزءًا آخر، فينكر ما لا يرى. بينما يسعى الإلهيّ، لا سيما في مدرسة الحكمة الإلهيّة، إلى فهم الوجود على ما هو عليه، دون تأثير من الوهم والخيال، لذا كان أحد الأهداف الأساسية لعلم الحكمة هو فهم الواقع على ما هو عليه، وتجنّب المؤثرات الوهمية الخيالية التي يمكن أن تُري الواقع على غير ما هو عليه.

١ـ أصالة الواقعية، نقطة ارتكاز في إدراك العوالم وقراءة مفاهيمها

وتعدّ أصالة الواقعية نقطة ارتكاز في إدراك العوالم وقراءة مفاهيمها؛ و«الواقعية» معيار تقويم تلك الإدراكات وقيمتها.

وكان للواقعية حضور رئيس في تعريف الحكمة الإلهيّة بأنها «العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود [...] وموضوعه: الموجود بما هو موجود، وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود [...]

وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نحبها أو نبغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها، وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الاتقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى.

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها، ولعل معها ما لا نشعر بها، ليست بسدًى، لما أنها

موجودة جدًّا وثابتة واقعًا. فلا يقصد شيء شيئًا إلا لأنه عين خارجية وموجود واقعي أو منته إليه، ليس وهمًا سرابيًّا. فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودًا، ولا أن ننكر الواقعية مطلقًا، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب. فلا يزال الواحد منا وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجودًا واقعيًّا ذا آثار واقعية. ولا يمس شيئًا آخر غيره إلا بما أن له نصيبًا من الواقعية»[1].

وبالتالي، فالحقيقة هي الواقعية والخروج عنها خروج إلى منطقة الوهم، وأيّ إنكار لها هو ذهاب إلى الضياع، بل إن إنكار الواقعية عند المغالط يبتني على الاعتقاد بأن الواقعية هي عدم الواقعية؛ وبالتالي فلا مفر من الرجوع إلى الواقعية. وعليه يتبيّن أن الحالة الإلحادية عند الملحد عندما تبتعد عن الواقعية في تصوراته وتصديقاته تؤكد أن تلك الحالة هي حالة نفسية غير موضوعية؛ لأن نفس الإنكار هو رفض نفسانيّ وليس ثبوتًا واقعيًّا.

والرفض النفساني للواقع لا يغير شيئًا من الواقع؛ فالحق ثابت أبدًا سواء علمنا به أم لم نعلم؛ وهذا يعني أن الجهل بالحقيقة لا يخدش شيئًا بحقانيتها، والعلم بالحقيقة يعني أن نورًا انكشف لمن علم بها، لكن لو كرهت الحقيقة لعقدة لدي فستبقى الحقيقة. وتشبه حالة الملحد «السنفور» الذي يكره كل شيء؛ فيغرق في مشاعره كدودة القزّ التي تلف ذاتها بخيوطها وتعتبر أن حدود الوجود هو بحدود خيوطها!

بالفعل أحيانًا يدعو وضع هؤلاء للشفقة! خصوصًا وأنهم يموتون وهذا يعني أن كل مكتشفاتهم لم تحفظهم في شيء؛ أين تنظيراتكم أيها الملحدون وأنتم تموتون؟! فأنتم في الدنيا مصنّفون من فئة الشواذ الرسميّ! وفي أنفسكم ضياع يجلب ضياعًا، وفي الآخرة ظلمات ما بعدها ظلمات! ويحكم! إن العاقل يحتاط.

أليس من الأسى أن يأتي الإنسان إلى العالم ثم يغادر الدنيا دون أن يفهم من أين وإلى أين؟ أليس من اللوعة أن يرى النور ثم لا يستضيء به بسبب عقدة نفسية؟! أليس من الأسى أن يولد المرء مبصرًا ثم يغادر أعمًى؟!

وهنا أود الإلفات لأمر وهو أن دراسة الإلحاد ليست من باب الدفاع عن الإسلام أبدًا؛ فهل يظن هؤلاء المتوهّمون أن بضعة أوهام تجعل الدين المقدس في ذاته في محل الدفاع؟!

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تحقيق علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ)، مقدمة الكتاب.

ما الأمر إلا تحليل حالة إلحادية طفيلية عند بعض الناس؛ حيث تدرس لجهة ماهيتها، وأسباب ظهورها والعوامل المؤثرة فيها، وكيفية علاجها. وهل يمكن لمن رأى نور الشمس أن يغادرها إلى الظلام؟!

٢ـ الواقعية أعم من الحسية والعالم ليس مساويًا للمحسوس

إن الواقع أعم من الحس؛ فليس العالم محصورًا بما نحسه؛ ونفي الوجود الحسيّ لا يعني البتّة نفي الوجود الواقعيّ. والتوهم عند الملحد هو اعتباره أن نفي المحسوس يساوي نفي الواقعي، وموضع التوهم لديه هو تصوره أن الوجود الواقعيّ يساوي الوجود الحسيّ.

والواقعية تتطلب أدوات معرفيةً لإدراكها، وبالتالي بمقدار نمو المدارك عند الإنسان بمقدار تنامي إدراكاته ومعارفه، وهذا يرد البحث إلى طبيعة النظرة إلى ماهية الإنسان وأجهزة إدراكاته، فما هو الإنسان؟ وماذا يمكنه أن يعرف؟

إن السؤال عن الحقيقة الإنسانية سيضيء كثيرًا عمّا يمكن أن يعرف الإنسان؛ فالبحث في الحقيقة الإنسانية هو بحث عن القدرات التي جهّزت بها الإنسانية لإدراك ذاتها وإدراك العالم من حولها.

وفي هذا السياق، سنقف على استعراض بعض الآراء الإلحادية لواحد من رموز الإلحاد الجديد، وهو فيكتور ستينجر، الذي يؤسس طرحه الإلحادي على أساس مركزية الإدراكات الحسية وعلى أساس كون أدوات الحس المصدر الوحيد للمعرفة البشرية.

يقول ستينجر: «لا نستطيع إثبات أن كل نوع من الآلهة أو الأرواح لا يوجد في عالم وراء الحواس، لا نملك أي أساس عقلاني لتضمنها أكثر مما لدينا لافتراض أن الشمس هي إله يقود عربةً في السماء»، ويقول: «الآلهة اختراعات بشرية تقوم على أفكار بشرية. إن أمكننا أو لم يمكننا القول بأن الآلهة التي يتحدث عنها الناس لا شأن لها بأي واقع موضوعي خارجي وهو أمر يعتمد على النجاح التجريبي للنماذج المبنية حول هذه الكيانات الافتراضية»[1].

هنا نرى ستينجر الحسيّ التجريبيّ، نراه شخصًا تكراريًّا يعيد اجترار وتطبيق ما طرحه

(١) فيكتور ستينجر، **الفرضية الفاشلة**، ترجمة كمال ضاهر (نسخة إلكترونية)، الصفحة ٤٤.

المذهب التجريبي بنحو مملّ، فالحسيّ يرفض المعطى المعرفي العقلي ويريد السير بالمعطى الحسيّ فقط؛ فهو يريد العمل بجهاز معرفي ويرفض العمل بجهاز آخر وهذا يذكّرني ببعضهم عندما اشترى سيارة أوتوماتيك ولما وجد أنها يمكن أن تقاد بقدم واحدة قام وقطع الأخرى؛ لأنه لم يجد لها حاجةً، فالملحد الحسي لا يريد من إدراك الوجود إلا ما يحسه فقط، أما ما يعقله فلا حاجة له، لذا هو قام بقطع العلاقة مع الأصل المعرفي العقلي وبالتالي مع ما يثبت من واقعيات وفق هذا الأصل.

وتكمن المشكلة في حصر المعرفة في الملاحظة والتجربة في الأمور التالية:

١ ـ القضايا التجريبية بحاجة لحكم العقل لإثبات المصاديق الخارجية، وكذلك هي بحاجة إلى البرهان العقلي لتعميمها وإثبات كلّيتها وبالتالي فإن أي تصديق يقيني لا يحصل بمجرد التجربة الحسية فهناك قضايا كثيرة تتميز باليقين دون الحاجة إلى التجربة الحسية.

٢ ـ إن المعطيات دقيقة وجزئية، ومحدّدة، فالعلم قادر على أن يمنح الإنسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئيّ واحد، لكنها غير كلية.

٣ ـ العلم متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية؛ لأنه قائم على أساس الفرضيات والتجارب لا على أساس البديهيات العقلية الأولية، وقيمة الفرضيات والتجارب مؤقتة. من هنا فإن العلم يعطينا قيمةً عمليةً وفنيةً صرفةً، لا قيمةً نظريةً، فلسفيةً، وبناء لذلك فلا يكون صالحًا لبناء قاعدة أيديولوجية.

٤ ـ عدم إمكانية الحكم بالاستحالة، إن «الفكر لو كان محبوسًا في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلةً عنها لما أتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقًا، لأن الاستحالة ـ بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ـ ليس مما يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها بل دلت على عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلةً ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة»[1].

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا (قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤)، الصفحة ٦٩.

٥ـ العجز عن إثبات المادة، «إن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة، إن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها. وأما نفس المادة بالذات ـ الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات ـ فهي لا تدرك بالحس، فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنما نحس برائحتها ولونها ونعومتها. وحتى إذا تذوقناها فإننا نحس بطعمها ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية»[١].

إن التصوّر التوحيدي الإسلامي يرى أنّ الحقيقة ليست ممّا يحاط به بالحس لأن هناك من الحقائق والواقعيات ما لا تدرك بالحس، فالعالم غيب وشهادة، أي يقسم العالم قسمَين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وتحدّث القرآن مرارًا عن الغيب والشهادة، وركّز على الغيب، واعتبر الإيمان به ركنًا من أركان الإيمان الإسلامي: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[٢]، ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[٣].

والغيب يعني الخفاء، وهو على نوعَين: نسبي ومطلق. الغيب النسبي: يعني الشيء الخافي على حواس الإنسان، لبعد ذلك الشيء أو لسبب مشابه.

ومن البديهي أنّ قصص الأُمم الغابرة شهادة بالنسبة إلى تلك الأُمم، لكنّها غيب بالنسبة إلى الأُمم التالية. غير أنّ القرآن يطلق كلمة الغيب أحيانًا على حقائق غير محسوسة بالحسّ الظاهري.

وفرق بين حقائق محسوسة غائبة عنّا لبعد المسافة أو ما شابه ذلك، وبين حقائق لا يمكن إحساسها بالحواس الظاهرة بسبب عدم محدوديتها أو عدم مادّيتها.

يُستنبط من القرآن أنّ كل ما في هذا العالم إنّما هو «وجود نازل» عن موجودات العالم الآخر: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٤]. وحتى معدن الحديد،

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٥٩.
(٣) سورة البقرة، الآية ٣.
(٤) سورة الحجر، الآية ٢١.

يتحدّث عنه القرآن بأنّه منزل: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾[1]. بديهي أنّ المقصود بالتنزيل والإنزال ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان. كل شيء نراه في هذا العالم إنّما نرى «ظلّه» وفرعه ومرتبته النازلة، أمّا «حقيقته» و«أصله» و«كنهه» ففي عالم آخر، هو عالم الغيب.

٣ـ الدين ليس المقابل للعلم

بناءً لما سبق يظهر أن طرفَي النقاش ليس الدين والعلم، فالدين ليس مقابلًا للعلم؛ والمشترك بين الملحدين هو التصورات الوهمية والعقدة؛ لذا يمكن تصنيف الإلحاد بأنه «حالة مرضيّة» لأن الملحد يريد أن يطفىء نور الشمس، يريد أن يقول للإنسانية والفطرة البشرية جمعاء «أنا لا أرى» و«هذا كل ماعندي»، ومشكلتي أني «أعمى».

وهي حالة «مرضية»؛ لأنها حالة تنكّر للخِلقة السويّة وللميل التكوينيّ نحو المعبود في بني الإنسان؛ وهذه حقيقة أسطع من ظلمات الأوهام، وأيقن من تذبذبهم، وما حال تشكيكهم إلا كمن يكتب على الماء.

والآن نحن أمام طرفَين: الأول «البشرية» بعديدها، والثاني بعض الأسماء الملحدة؛ والبشرية تحكي عن ميلها الفطري الذاتي وبعض الأسماء تنكر ذلك!

لنتصوّر هذا المشهد؛ آلاف الأنبياء بلحاظ أنهم حكماء يقولون من هنا الطريق، وفي المقابل يقف شرذمة من الملحدين بلحاظ توهمهم يقولون «لا» ليس من هنا. مثلًا الحكيم الإلهيّ عليّ بن أبي طالب يقول هنا اليقين، ويقف مقابله من هو غارق بالوهن والشبهة كستينجر مثلًا يقول: لا! نعم هذه هي الدنيا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدليل للأعمى لا يخرج النور من الخفاء إلى الظهور بل كل ما يقوم به هو إزالة ستار العمى عن الأعمى، وحال هذا كمن يقف وسط نور الشمس ويضع عصبةً على عينَيه، ويصرخ بوجهها «بأني لا أراكِ أيتها الشمس»، لكن نكران الشمس لا يغيّبها، وعدم رؤيتها لا يعني أن المشكلة فيها، والدليل يكشف الحجاب عن عينَيه، لا أنه يخرج الشمس من نقطة الخفاء إلى الظهور.

والطريف في هؤلاء أنهم رغم ضجيجهم وغرقهم في ظلماتهم وانحباسهم في أوهامهم

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.

يحمّلونك المسؤولية وكأن علو الصوت سيجعل من الوهم واقعيةً أو من البطلان حقانيةً، وكأنك تتحمّل تبعات عماه، وإن بقي في قعر الشبهة فيحمّلك السبب في ذلك!

مهلًا! لقد عاش شرذمة من هؤلاء زمن الأنبياء والأولياء، وبقوا على ضلالتهم فهل هذا مشكلة في النور أو في الظلام؟! وماذا تفعل لمن ينظر إلى النور ولا يراه؟!

٤ـ الطريق البرهاني يثبت الواقعية الإلهية

إن البراهين على وجود الله تعالى تثبت الواقعية الغيبية، لا أنها مجرد معالجات لمفاهيم ذهنية. ومشكلة السذاجة عند الملحد تجعل منه طارحًا لمسائل ساذجة؛ فهو لأنه يحصر العالم بالمحسوس سيشكل على المقدمة الحسية المتعلقة بالعالم في برهان النظام، لأنه يظن أن برهان النظام يخدش ببعض الأمثلة. ويظن أيضًا أن الطريق إلى الله تعالى منحصر ببرهان النظام؛ يعني كأن قضية الإيمان صارت تنتظر تقريرًا من ستينجر حول وضعية برهان النظام. من البيّن بحسب كتابه وطرحه أنه لم يطّلع مثلًا على البرهان الذي ذكره ابن سينا وهذا البرهان لا ينطلق من التصميم الذكي؛ فهو، بغض النظر عن كون التصميم ذكيًّا أم غير ذكي، ينطلق البرهان من واقعية أن هناك وجودًا وإلا سنذهب إلى السفسطة.

وهذا الوجود بعضه محتاج ولا يمكن للمحتاج بذاته أن يوجده محتاج بالذات مثله، وهنا انطلق ابن سينا من ضرورة واقعية استكشفها العقل وهي حتمية وجود الموجد غير المحتاج وإلا سنصطدم بالمستحيل وهو أن فاقد الشيء سيعطيه؛ وبالتالي فإن الاستدلال ببرهان الإمكان والوجوب يثبت حتمية الواجب من خلال إمكان الممكن؛ أي إن فقره الخارجيّ دالّ على موجده الخارجي.

ولم ير ستينجر الأمر في برهان الضرورة والوجوب فضلًا عن أن يردّ عليه.

والمراد من ذلك أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ ووجوب الشيء لا يحصل إلا بسد أنحاء عدمه ولا يسد أنحاء عدمه إلا بوجود علته التامة، لأنه ممكن بالذات والممكن بالذات لا يقتضي الوجود كما لا يقتضي العدم.

فإذا فرض أن وجود شيء مشروط بألف شرط، فلا يمكن وجوده إلا باجتماع شروطه وتحقق علته، فإذا فقد شرط من بين هذه الشروط، لا يجب وجوده ولا يوجد، فإذا تحققت الشروط ووجب وجوده به وجد، فوجود الممكن مسبوق بضرورة الوجود رتبةً وضرورة وجود

الممكن قبل وجوده حاكية عن وجود علته، إذ بدونها لا وجود ولا ضرورة له.

وهذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود، بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة، لأن السلسلة المترتبة الممكنة بالذات ما لم يجب وجودها لم توجد، ولا يجب وجودها إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة، وبدونها لا يجب وجود السلسلة، لأنها ممكنة بالذات، وما دام لم يجب وجودها لم توجد. وحيث كانت موجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبةً، فوجوبها وضرورتها ليس إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة وهو الواجب تعالى.

وبالتالي فإن الدين الإسلاميّ هو معطًى إلهيّ واقعيّ مبرهن ببراهين شتّى؛ فالإله الذي يثبته البرهان العقلي وفق مبدأ العلية هو عينه الذي تميل إليه الفطرة بالخلقة؛ فالانجذاب الفطري يتجه نحو ذلك اليقين المنطقيّ، وكذلك فإن القلب يطمئن إلى عين ذلك الإله. وهو عينه الذي نؤمن به وبأسمائه الواردة في النص القرآني الذي يشكل البعد المقدس في شخصية المؤمن؛ وبالتالي يتحقق الانسجام النفسيّ في استقرار الإيمان في الإنسان؛ نظرًا للانسجام بين مدارك الإيمان.

فالإنسان بما هو مفطور يميل بذاته نحو الله تعالى، وهو بذلك يكون دالًا استقلالًا؛ إذ إن حركة الميل الجِبِلّي النوعيّ عند بني البشر لا محالة متعلقة بمدلول، لاستحالة تحقق المعلول من غير علّة؛ وبما هو قادر على الاستدلال العقليّ عن طريق الملازمات، فينتقل من المعلول إلى العلة، ومن الأثر إلى المؤثر، فيكون كذلك دالًا بالاستقلال.

وبما أن القلب الإنسانيّ محل الاطمئنان والإيمان فيكون نفس الاطمئنان القلبيّ دالًا. والفطرة والعقل والقلب والحس الباطن مدارك الإنسان، فيكون الإنسان بلحاظ مجموعة مداركه دالًا على الله تعالى بها؛ والنتيجة أن الطبيعة الإنسانيّة تتّجه ضرورةً ـ فتكون دالّةً ـ إلى الإيمان بالألوهية فيكون مدلولًا.

د. الحالة الإلحادية الجديدة

يمكن الكلام عن أحد الأسباب المؤدية للإلحاد؛ وهي التصورات المتوهّمة عن الله تعالى والوجود والإنسان فعدم وضوح الصورة يؤدي إلى رفضها.

١ـ التصورات الخاطئة عن الله والعالم

إن أبرز ما يعاني منه الملحدون هو الصور المتوهمة والخاطئة حول الله تعالى؛ فكثيرًا تنشأ صور طفولية عن الله تعالى كـ «أطلس حامل السماء» أو أنه «يقود عربةً في السماء» فيكبر الملحد، لكن الصورة الطفولية عن الله بقيت كما هي فيعيش عيش الكبار لكنه يسأل مسائل الصغار، ويصور، فلقد كان: «أغلب الأطفال يؤمنون في أوائل عمرهم بوجود إله شبيه بالإنسان وكأن الإنسان خلق بشكل الله. وهؤلاء الأفراد أنفسهم عندما يردون المحيط العلمي ويتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الإنساني الضعيف عن الله لا يمكنه أن يصمد أمام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية.

وبالنتيجة وبعد مدة من الزمان حيث يذوب أي أمل لأي انسجام يترك المفهوم الإلهي تمامًا ويخرج من ساحة الفكر. والعلة الهامة لهذا الأمر هي أن الدلائل المنطقية والتعريفات العلمية لا تؤثر أثرها فتبدل معتقدات هؤلاء ووجدانياتهم السابقة فيكون إحساسهم بأن إيمانهم السابق بالله كان إيمانًا مغلوطًا إلى جنب العوامل النفسية الأخرى باعثًا على تألم وانزجار الإنسان من هذا المفهوم وانصرافه بالكلية عن المعرفة الإلهية»[١]. ويعلق الشيخ مطهري على ذلك بقوله: «عندما يكبر ويتوفر على بعض المعلومات يجد أن ذلك غير معقول ولا يمكن أن يوجد فضلًا عن أن يكون إلهًا أو غير إله، ولذا فهو ينكر الألوهية، بل أي تفكير أوتصور لإمكان أن يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة، كلا؛ وإنما يتصور أن ما ينكره هو عين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لأنه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي أوحت بها أوهام العوام دون أن يتصور أن الله الذي ينكره ـ حسبما يفهمه هو عنه ـ ينكره المؤمنون أيضًا على تلك الصورة فإنكاره ليس إنكارًا لله بل إنكار لما ينبغي أن ينكر»[٢].

وعليه، وبناءً على مفهوم أدوات المعرفة، سيختلف تعريف العالم والوجود بين الإلهي والحسي؛ لأن العالم ليس مجموعة صور بل هو مجموعة واقعيات؛ وبالتالي فإن الحسّي عندما ينكر الوجود الإلهي فإنه ينكر وجودًا لا يعرفه، وبالتالي يمكن الخلوص إلى أن مشكلة الملحد هي مشكلة معرفية لا مشكلة وجودية.

(١) **الله يتجلى في عصر العلم**، الصفحة ٥١؛ نقلًا عن مرتضى مطهري، **الدوافع نحو المادية**، ترجمة محمد علي التسخيري (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ٣٠.

(٢) **الدوافع نحو المادية**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.

٢ـ مباني الحجاج عند الملحدين الجدد

يلعب الحجاج دورًا هامًّا في السير إلى الحقيقة؛ فمن دون الحجة والبرهان ليس هناك سبيل للوصول إلى الحقيقة؛ والحجاج متنوع وما نود التركيز عليه هو الحجاج المنطقيّ المتعلّق ببناء الدليل.

ومن جهة أخرى فإن النظر في نقاط الارتكاز المنطقية في حجاجات الملحدين ستبيّن سريعًا كم أن هؤلاء واهمون، وسنذكر نماذج لذلك:

خلط صورته الصحيحة بمادته الباطلة:

هناك ملاحظة مشتركة في مباني الحجاجات عند الملحدين الجدد وهي استخدام المغالطة بمعنى خلط مادة الاستدلال بصورته؛ أي يقدّم صورةً صحيحةً للحِجاج أما المادة فتكون كاذبةً، ثم يبدو من خلال المجموع الصحة العامة؛ فتكون المغالطة قد حققت غرضها وهو الإيقاع في الشبهة.

وسنرى نوعًا من الحجاج يطوي مقدمات صادقةً ومقدمات كاذبةً؛ لاستخراج نتيجة كاذبة، وهذا نوع من أنواع المغالطة التي تتطلب إتقانًا.

وما يحصل هو خلط الصادق بالكاذب واستنتاج نتيجة من هذا الخليط تتبع الأخس من المقدمات. فإن خلط الحق بالباطل سينتج باطلًا فيه بعض الحق؛ فلا تكون كل المقدمات كاذبةً، ولا تكون كلها صادقةً ويقينيةً وإلا صارت برهانًا سيقود إلى الواقعية وهذا ما تفرّ منه عقلية المغالط. وهنا تكمن لعبة المغالطة منطقيًّا سواء علم بها صانعها أم كان جاهلًا.

خلط الصدق بالكذب في مادة الحجاج وإتقان فن اللعب اللغوي:

يقول فيكتور ستينجر: «يستحيل وجود كائن كلي الفضل

١. الله بحكم التعريف لا يمكن تصور كائن أعظم منه.

٢. والعظمة تتضمّن عظمة الفضل.

٣. وبالتالي فالله كائن لا يوجد كائن أفضل منه.

٤. ولكن الفضل يتضمّن تجاوز الآلام والخطر.

٥. وبالفعل لا يمكن أن نسمي كائنًا ما فاضلًا بحق إن تعرض له الألم أو التلف.

٦. الله الذي يعاني الألم أو يطرأ له التلف ليس من لا يمكن تصور كائن أعظم منه.

٧. لأن بإمكانك تصور كائن أعظم كائن لا يتألم ولا يتلف.

٨. لهذا فالله غير موجود».[١]

لنلاحظ هذا الحجاج الذي قدمه ستينجر؛ فقد تمّ فيه تأليف الدليل من مجموعة من المقدمات التي تترابط وتقدم لبعضها، وهذا سيكون مشتركًا بين الأدلة التي سيذكرها فيما بعد.

يكشف هذا النمط من الحجاج الجهل بالرؤية التوحيدية لله تعالى؛ فالشبهة في الرقم ٦ حيث اعتبر أن الله «يعاني الألم أو يطرأ له التلف ليس من لا يمكن تصور كائن أعظم منه» حيث طرحها كمسلّمة بريئة ومرّرها مع غيرها، ثمّ بنى عليها النتيجة.

وهذا يكشف عن مدى الجهل بصورة الله، فما هو ينفيه هو صورة لإله نحن لا نؤمن به، فكيف نؤمن بإله يتلف؟! هذا الاستنتاج مضحك!

وقد ثبت عقلًا في العقيدة الدينيّة أن الله تعالى ذو صفات الجمال والجلال حيث يجل عن أيّ نقص وانفعال. وجاء في النص القرآني قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾. وما طرح فكرة «تلف الإله» إلا تعبير عن مستوى النظرة الساذجة لله تعالى. وبتعبير ثان تحت عنوان «العلم» والحضارة يحاجج بما يخجل من قوله على الله تعالى المراهقون. ويريد إقناع البشرية بأجمعها بما هو نوع من العبث بالتركيب والألعاب اللغوية حيث يتعامل مع أخطر مسألة بأعلى سذاجة، وهذا يؤكد أكثر أن الإلحاد المعاصر هو «مراهقة كبار»؛ يريد أن يضحك على السذّج بذلك! لكن مهلًا أيّها المتوّهم!

إننا نعبد إلهًا له الأسماء الحسنى، له كل صفات الجمال، ويستحيل عليه النقص، وأنت محروم من ذلك، لذا لا أعرف ما قيمة حياتك المحدودة وأنت حرمت نفسك من حلاوة العبادة، فضلًا عن حلاوة الإيمان بالله تعالى ذي الأسماء الحسنى.

وننتقل إلى نموذج آخر يسمّيه ستنجر بـ «معضلة الشر» فيقول:

(١) الفرضية الفاشلة، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.

«١ ـ إن كان الله موجودًا فصفات الله تتوافق مع وجود الشر.

٢ ـ صفات الله لا تتوافق مع صفات الشر.

٣ ـ لهذا فالله ليس ولا يمكن وجوده».

القضية المتوهمة هنا هي القضية الأولى، يعني كيف ربط ستينجر بين وجود الله تعالى وتوافق صفاته مع وجود الشر؟! يعني أن وجوده يقتضي وجود الشر؛ فحتى يتخلص ستينجر من نسبة الشر إليه قام بنفيه كليًا! كمن أراد أن يكحل العين ففقأها! بل قلعها. ويؤكد هذا الشكل من الحجاج السطحية في تشكل الحالة الإلحادية لا العقلية الإلحادية.

لا أعرف أين الفيزياء والكيمياء والفلك في هذه الأدلة؟! أو أنها صارت موضةً، يعني لأني درست الكيمياء فهذا يعني أني أستدل على بطلان الدين من خلال الدين! أو لأني صرت أركب السيارة بدل الحمار فهذا يعني أني أبطل الميتافيزيقا بالميتافيزيقا! أليس هذا أقرب للطرفة منه للحجاج؟!

ما معنى مفهوم الشر؟ هل هو أمر وجودي أو أمر عدمي؟ وهنا يبدو جدًا مستوى الضعف في الرؤية الفلسفية الإسلامية حول الله والعالم وتفسير ظواهر العالم. فمثلًا من لم يفهم نظام الابتلاء بالمنطق القرآني في عالم الدنيا سيبدو له الابتلاء شرًّا كيفما نظر، وسيرى أن كل ما يحقق الألم فإنه مجلبة للشر، ولكي يفهم أكثر موضوع الابتلاء عليه أن يفهم أكثر علاقة العوالم بالله تعالى وعلاقة الله تعالى بها، وعليه أن يفهم أكثر علاقة الله بالإنسان من بين المخلوقات.

ولن يفهم علاقة الله تعالى بالعوالم إلا من خلال الله ولن يفهمها من خلال الله تعالى إلا مع التعرف على الله تعالى. وبهذا يتبيّن أن فهم المشهد هو فهم مترابط، فهو كالصورة التي تتطلب نظرةً كليةً إليها كيما تبدو كل معانيها. وعندما أجهل الله تعالى سأجهل الصورة بأجمعها وسأغدو متخبّطًا في الشكوك، وما لم ألتقط طرف الخيط سأبقى في التيه.

وعندها لن أرى إلا طرف أنفي وذاك كالصاعد إلى قمة الجبل ولمّا واجهته صخرة عظيمة ولم يحرك عقله يمينًا ويسارًا سيقنع نفسه بأنه وصل إلى قمة الجبل.

وفي نموذج ثالث يقول ستينجر:

«١ ـ يستحيل وجود خالق كامل.

٢ـ إن كان الله موجودًا فهو كامل.

٣ـ إن كان الله موجودًا فهو صانع الكون.

٤ـ إن كان الكائن كاملًا فكل ما يصنعه كامل.

٥ـ لكن الكون غير كامل.

٦ـ لهذا يستحيل أن يكون كائن كامل هو صانع هذا الكون.

٧ـ وبالتالي يستحيل وجود الله».

بدأ ستينجر هذا الحجاج مباشرةً بمصادرة على المطلوب وهي ادّعاء الاستحالة؛ وقد سبق القول بأن مفهوم الاستحالة لا يدرك إلا بالعقل، وهو متناف مع التجريبية لأن الاستحالة ليست معطًى تجريبيًّا.

واللافت منطقيًّا في هذه الحجاجات هو نمط المغالطة المستعمل عند ستينجر؛ كنت أظنه أخبر من ذلك منطقيًّا؛ حيث يبني ستينجر حجاجه على نفي الذات من خلال نفي صفاتها؛ يعني بما أنه غير كامل فهو غير موجود فهو ينفي الذات من خلال نفي وصفها وهذه شبهة عريضة.

حسنًا، هل يمكننا القول بما أن ستينجر وأمثاله ليسوا من أهل الخبرة في إيراد الحجج المنطقية وصناعة البراهين ثمّ نستنتج أنهم غير موجودين! هذا مضحك. فهل نفي الخبرة يكشف عن نفي الوجود؟!

نعم القاعدة تصح بالعكس فتقول نفي الذات هو الذي ينفي الصفات عنها، لأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. فما لم يثبت وجود ستينجر لن يثبت الضعف المنطقي عنده.

وهو هنا يريد أن يقنعنا بشبهة أن الكون غير كامل فالكائن غير موجود، يعني نفي صفة الكمال ينفي وجود الموصوف بالمرة! ولماذا هذه العجلة في الاستنتاج؟! يا صاح هذا يشبه من ذهب ليعالج العين في الرأس فقطع الرأس كليًّا فحل مشكلة العين بقطع الرأس! وهنا يقول لنا بما أن الكون غير كامل إذًا فلا خالق!

ثم ما معنى كمال الكون وعدم كماله؟ هناك خلل في تحديد مفهوم الكمال حيث اعتبر أن الكون غير كامل. ثم ما هو مفهوم الكون؟ وما هي علاقة الإنسان بالكون؟

مثلًا بناءً للرؤية الإسلامية التوحيدية فالكون يتصف «بالمخلوقية»، إذ إنه يرجع إلى إرادة

حكيمة أبدعته. و«بالخيرية»؛ «فنظام الوجود مشيَّد على أساس الخير والجود والرحمة». «وبالكمالية»، بمعنى «إيصال الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها».

وأيضًا مبدأ التوحيد يقتضي محورية «القطب الواحد» للكون؛ بمعنى «أن ماهية الكون هي منه» (إنا لله)، وإنها «إليه تتجه» (إليه راجعون).

وكون الذات كاملةً، فالكامل لا يصدر منه إلا الكامل، يترتب على هذا الاتصاف «بالتكاملية»؛ بمعنى أن «كل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في اتجاه واحد».

سيره وفق «نظام العلية»، فقانون العلية ثابت ببديهة العقل، ونصوص القرآن، فكان الكون يدور بواسطة سلسلة من الأنظمة القطعية التي تسمى «بالسنن الإلهية». ومقتضى الحكمة بطلان الفعل العبثي واللغوي، وهذا يعني «الهدفية»؛ بمعنى «أن هناك أهدافًا حكيمةً تكمن وراء خلق الإنسان والكون».

ومن الصفات الأخرى: «قيام الكون على أساس الحق والعدل»، وتبعية كل نتيجة لسببها الخاص، وعدم تغير السنن الإلهية، وارتباط خير الدنيا وشرها بسلوك الإنسان في العالم ونوعية عمله، وسيطرة القضاء والقدر على الكون.

وفي نموذج رابع يقول ستينجر:

«١ ـ إما أن يكون الله قادرًا على خلق صخرة لا يستطيع رفعها أو غير قادر على خلق صخرة لا يستطيع رفعها.

٢ ـ إن كان الله قادرًا على خلق صخرة لا يستطيع رفعها فليس كلي القدرة.

٣ ـ وإن كان الله غير قادر على خلق صخرة لا يستطيع رفعها فليس كلي القدرة.

٤ ـ لهذا فليس كلي القدرة».

الشيء نفسه فعله ستينجر وهو الخلط بين الصور الصحيحة للحجاج والمادة الباطلة. وهنا صدقًا يكفي للطالب الثانوي أن يقوم بدورة عقائدية مستوًى أول لكي يجيب عن شبهة ستينجر.

وهنا العجز في قابلية القابل لا في فاعلية الفاعل، ففي المبرهنات العقائدية أن صفة القدرة هي صفة ذات، وصفة الذات هي عين الذات وليسا شيئَين، وذات الله تعالى مطلقة على نحو الوجوب، ومع صدق الوجوب يستحيل أن تكون ممكنةً وهذا يعني أن افتراض خلق صخرة

لا يمكن حملها هو ذهاب بالقدرة المطلقة إلى القدرة الممكنة، وهذا يعني صيرورة الوجوب إمكانًا وهذا من المستحيلات العقلية. لكن يمكن أن نعذره لأنه لم يدرس هذه القواعد المنطقية والفلسفية!

والملفت أن هذه الحجاجات يوافق عليها ستينجر رغم أن مادتها متعلقة بمضامين دينية، يعني هو وافق على دعواه ذات المادة والمضمون الدينيّ، هو دون الرجوع إلى نفس الدين الإسلامي مثلًا؛ وستينجر يحيلنا من جديد إلى جحا حيث «توجّه جحا فرحًا إلى أحد أصحابه قائلًا: ألا تهنّئني؟! فقال صاحبه: على أيّ شيء؟ أجاب جحا متباهيًا: لقد خطبت بنت السلطان، وقريبًا سوف أكون صهره! وراح جحا يرقص طربًا، فقال صاحبه متعجبًا: ولكن متى وكيف حدث؟ هل وافقت بنت السلطان فعل ذلك؟ أجاب حجا واثقًا بنفسه: الآن نحن في منتصف الطريق فلقد وافقت أنا على هذه الخطوة وما بقيت إلا موافقها فقط»[1]. فالملحد يوافق هو فقط على مدّعاه ويفرح بذلك على أساس أنه مكتشف، لكن طربه لا يقل عن طرب جحا.

(١) الفرضية الفاشلة، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٦.

صانع الكون: ضرورة وفق قوانين الفيزياء الحديثة

عبد اللّه زيعور(*)

يوفّر العلم الحديث، بطابعه الذي تغلب التجريبيّة عليه، دلائل قويّة تقطع النزاع في إشكالات عديدة تعتري الفهم الإنسانيّ للوجود والحياة. ولذا، لم يكن غريبًا توظيفه في جدالات الإيمان والإلحاد. وقد حضرت الصيغ العلميّة نفسها، بالنتائج نفسها، على كلتا الضفّتَين مؤدّيةً دور المدافع هنا ودور المهاجم هناك. غير أنّ التيّار الإلحاديّ يصرّ على كونه مستندًا إلى رؤى علميّة موثوقة تعارض الأسطَرَة التي تطغى على السرديّات الدينيّة. وقد أدّى ادّعاء الملحدين تبنّي المنهج العلميّ والإخلاص له إلى تكريس صورة نمطيّة يظهر فيها الملحد عالمًا/متعلّمًا مختصًّا بعلوم الفيزياء والأحياء والكموميّة وغير ذلك، وينشغل فيها الدينيّ بمباحث تقليديّة في اللاهوت والهرمينوطيقيا والتاريخ؛ كأنّ العلم الحديث جنديّ باسل في معسكر الإلحاد، لا بل هو حامل لوائه الأكبر. لكنّ الواقع يؤشّر إلى أنّ هذا التوظيف جائر ومجحف بحقّ العلم ونظريّاته، إذ يحيله إلى ما يُشبه «حصان طروادة» الذي يُراد منه الإيقاع بالخصم وحشره أمام معطيات يُدّعى أنّها موضوعيّة؛ والأدهى في ذلك أنّ هذا النهج لا يعدو كونه استخدامًا لنظريّات علميّة بصورة منحازة ومزاجيّة وبعيدة عن الأمانة العلميّة كلّ البعد.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ العلوم الحديثة؛ الفيزياء الحديثة؛ الديناميكا الحراريّة؛ الأنثروبي؛ الكون؛ الأكوان المتعدّدة؛ الصانع؛ الصدفة؛ ستيفان هوكينغ.

مقدمة

لا زال السؤال عن أصل الكون والوجود من أقدم الأسئلة على شفاه ابن آدم، ولا زال هذا السؤال مثار أخذ ورد ومحور تعارض عميق بين البشر لما للجواب من تداعيات على الفكر والممارسة والهوية والانتماء، لكن التطور في العلم قرب إلينا الجواب، وزاد من سرعة الحسم في مضمونه،

(*) أستاذ مادة فيزياء الطاقة في الجامعة اللبنانية.

فضيق العلم هوامش البحث عن الحقيقة وصارت المكتشفات العلمية الحديثة تدعم وجود الأصل والبارئ والصانع، ليس من باب الضرورة المنطقية فحسب وإنما بدحض وإنهاء مقولات حركة الكون التلقائية أو أزليته أو التناظم الداخلي من تلقاء نفسه.

في هذا البحث أردنا تسليط الضوء على التناغم بين حركة الكون والوعي الإنساني والتلازم بين العقل والوجود المادي، ثم دراسة نشأة الكون من وجهة نظر قوانين الطاقة الحرارية واستحالة تطور الكون كمنظومة مغلقة ذاتيًا مع تسليط الضوء على موضوع الصدفة واحتمال النشأة هكذا ومن لا شيء على قاعدة الارتقاء بدون تدخل وإشراف خارجيَّين والكلام الرياضي الفصل من خلال قوانين الاحتمال، مقابل صور بالإعجاز في النظام في كل من الكون والأرض، مع مناقشة لمضمون كتاب ستيفن هوكينغ عن «الولادة الذاتية» للكون بقيادة قوانين الجاذبية وخروجه عن إطار العلم الذي حدده العالم نفسه، وصولًا إلى حسم الجدال في النشأة وبأنه ثمة قوة عاقلة راشدة تحفظ الكون بعناية شديدة وتمنعه من الفوضى من ضمن ملايين احتمالات الانهيار على نحو يظل فيه العقل البشري الواعي والمنفتح إطارًا نظيفًا لمعرفة سر الكون وإيقاع لحن الوجود العظيم ومدركًا لنعمة معرفة الخالق والعيش في كنفها في تناغم مع الوجود، المحسوس وغير المحسوس، تمجيدًا للأصل والصانع والحكيم.

الوعي الكامن في ثنايا الكون

تؤسس الفيزياء الحديثة فكرتها حول ولادة الكون انطلاقًا من حديث هائل حصل في محيط طاقة لا ينضب كان محصورًا في مجال لا متناهٍ في الصغر سمي لاحقًا بالانفجار العظيم، ظهرت فيه المادة بشكلها الحالي بعد أن كان قبلها العدم أي اللا شيء من الناحية الفيزيائية، وهذه المرحلة، مرحلة ما قبل الانفجار، لا تستطيع الفيزياء الإضافة فيها لتوقف سريان مفعول القوانين إبانها، إلا أن التطورات الميكانيكية الهائلة للأحداث الكونية، أفادت أن «شيئًا» ما كان في الأصل موجودًا قبل الانفجار قد أشرف وقاد ونظم العملية التكوينية أو بتسمية أخرى عملية الخلق، ذلك أنه لو لم يوجد أي شيء من قبل وعلى الإطلاق، فإن شيئًا ما كان سيوجد لاحقًا لأن العدم لا ينتج إلا العدم. إن عمر الكون محدود يقدر الآن بخمسة عشر مليارًا من السنين، ولنقل أكثر أو أقل، لكن البديهي اليوم هو أن له بدايةً، تعني أن شيئًا ما وجد دائمًا وهو غير مادي لا يخضع لحسابات الرصد والمراقبة والإحساس المعهودة، فلا بد إذن من أن تكون المادة من خلق هذا «الشيء» الأزلي.

ويمكن القول إن قراءة العلم على نحو يضع دورًا للعقل والوعي معًا لم تكن بداياتها من خلال هذا البحث، ذلك أنّ عددًا كبيرًا من الفيزيائيين نحا ذلك النحو في أوائل القرن العشرين. فإضافةً إلى العديد من العلماء الذين أظهروا بعض المعالم في الفيزياء الكوانتية والنسبية، نرى الملامح تتضح مع آخرين ومن ميادين مختلفة «بيولوجية» وكيميائية في طرح دور العقل والوعي أثناء القراءة العلمية لأمر ما ويبيِّن المفاهيم الجديدة للزمان والمكان، ونشأة الكون، وتطوره، والتي تقود إلى الله تعالى.

الفكرة إذًا أن تآلفًا وتناغمًا يجريان بين طرفَي الموضوع ـ العقل والكون ـ أي إن ما يجري يستهدف تأمين الظروف لحياة الإنسان الذي بدوره يستعلم بالمراقبة والاستطلاع، وعليه كما يقول العلماء لا مغزى من الحديث عن الكون ما لم يكن أحد واعيًا لوجوده. حتى أن الحركة الطبيعية للقانون على مستوى الكون أو الذرة ليست إلا تهيئةً وملاءمةً مخلصةً متوحدةً لأجل الحياة ولهذا يقول «دايسن»: «كلما ازددت دراسةً للكون وفحصًا لتفاصيل هندسته وجدت مزيدًا من الأدلة على أن الكون كان يَعرف بطريقة ما أننا قادمون». ويذهب بعضهم إلى القول إن عمق وسر وجود الثوابت في علم الفيزياء كسرعة الضوء وغيرها تحمل قيمًا مضبوطةً تساهم في حسن مسلك الكون بتأمين السبل الكفيلة بمراقبة الإنسان للكون واقتفاء أثر المفاصل والأسس في ثنايا نظامه، وكما يشبّه «شرودنغر»: «فالكون من دون الإنسان يكون أشبه بمسرحية تمثل في قاعة تخلو مقاعدها من جمهور المشاهدين»، حتى أن ميكانيك الكم يفيد أن المراقب لازم لخلق الكون لزوم الكون نفسه لخلق المراقب.

وحتى إبّان طغيان النظرة المادية الأحادية للعلم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان هناك تيار مقابل يعطي للغيب والعقل دورًا ذا صفة أولية في قراءة كتاب الكون الإلهي، كان منهم «نيوتن» رائد الفيزياء آنذاك الذي عاكس التيار المادي بإيمانه العميق بالله وردوده الكثيرة على أقطاب رفض الغيب والروح في حياة البشرية. فنراه يقول عن مبدأ الفعل وردّ الفعل الميكانيكي: «ذلك هو أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة قوانين وعلل». مثال آخر نعطيه من أحد أركان فيزياء الكم يهاجم فيه النظرة المادية للكون وهو «هايزنبرغ» أحد نجوم الفيزياء الكمومية وصاحب مبدأ الارتياب أو اللا دقة الكوانتي والذي يقول: «لقد استحدث القرن التاسع عشر إطارًا بالغ الجمود للعلم الطبيعي، لم يكن يشكل إطارًا للعلم وحده بل لوجهة نظر جماهير غفيرة من الناس، وكان ينظر إلى تقدم العلوم وكأنه حملة صليبية لغزو عالم المادة وكانت المنفعة شعار ذلك العصر».

خلق الكون على ضوء قوانين الديناميكا الحرارية

في القانون الأول للديناميكا الحرارية

ينطلق القانون الأول للديناميكا الحرارية من قانون لافوازيه في القرن الثامن عشر الذي ينص على أن «لا شيء يضيع، لا شيء يخلق، الكل يتحول»، ويتم التعبير عن هذا القانون بصيغة: «لا يمكن للمادة والطاقة أن تضيعا أو تخلقا»، وهذا يعني وبلغة التعميم أن لا مادة جديدةً ولا طاقة جديدةً تظهر أو تختفي في الكون.

إن هذا القانون هو حقيقة «نفق أزمة» لمن يدَّعون أن كل المادة في الكون انبثقت من العدم أو من اللا شيء، من دون أن نغفل عن الوجهة المنطقية للأمر حيث لا يمكن القبول منطقيًا أن المادة خرجت من العدم.

في القانون الثاني للديناميكا الحرارية

يعتبر أينشتاين أن القانون الثاني هو «القانون الأول للعلم»، وهو مقبول كقانون أساس في الفيزياء مؤكدًا أنه وفي الظروف الطبيعية فإن كل النظم المتروكة لحالها تجنح إلى الفوضى والتلاشي ثم الانهيار: مثال بسيط، لو وضعنا كرة على مسطح مائل فإنها تلقائيًا ستهبط نزولًا ولا يمكنها الصعود إلا بتدخل قوة خارجية.

وعند تطبيق القانون الثاني على الكون، نجد أن الطاقة المتوفرة فيه بتناقص مستمر وأن الكون يميل إلى الفوضى، وهذا يتمثل في:

١ . إن قانون الأنثروبيا يعني أن الكون غير أزلي وذو بداية وإلا فالطاقة ستتوزع بشكل واحد وسيصل الكون إلى مرحلة التوازن الحراري أي ستكون له درجة حرارة واحدة: ستنطفيء النجوم بعد تقديمها الطاقة «للكواكب الباردة» وستتوزع المادة بشكل واحد في أرجاء الكون، وهذا ما لا يعيشه الكون وليس هذا بحال الكون حاليًا مما يعني أن للكون بدايةً وهو غير أزلي.

٢ . إن قانون الأنثروبيا يلغي نظرية التطور الدارونية، التي ترتكز على مفهوم معاكس تمامًا: إن الكون سيتحسن وسيكون أفضل، وتزعم أن الذرات المبعثرة والفوضوية ستتجمع تلقائيًا مع الزمن وبنظام متناسق لتولد منظومات أكثر تعقيدًا مثل تركيب البروتين والحمض النووي DNA، ومن ثم لتشكيل ملايين الأجناس والأنواع الأكثر تعقيدًا: إن هذه النظرية في تعارض مباشر مع «القانون الأول للعلم» أو القانون الثاني للديناميكا الحرارية.

إن أنصار ومروجي نظرية التطور الداروني هم على دراية بهذا النفق المظلم كما يعبر روجيه لوين والذي يقول في مجلة **علم** في العام ١٩٨٢: «إن مشكلةً حقيقيةً واجهت أنصار نظرية التطور الداروني مع القانون الثاني للديناميكا الحرارية: النظم تتجه نحو الانهيار والتحلل مع الزمن لتوصل إلى نظام أقل وعديم الفائدة».

ويقول «جورج سترافروبولس» وهو من أنصار التطور باستحالة التشكل التلقائي للحياة من وجهة الديناميكا الحرارية، وباستحالة تفسير وجود آليات حية معقدة بقوانين التطور، ويقول بالحرف في مجلة **العالم الأميركي** عام ١٩٧٧ «في الشروط الطبيعية، فإن أي جزيء معقد لا يمكنه النشوء تلقائيًا، الجزيئات تميل إلى الانهيار والتلاشي وفق القانون الثاني للديناميكا الحرارية، والملفت أنه كلما زاد تعقيدها ونموها كلما كان انهيارها أسرع، عاجلًا أم آجلًا. ولا يمكننا فهم كل التحولات تحت ضوء الشمس وكل التحولات في الطبيعة بلغة العلم فقط».

إن قانون الأنتروبيا يحتم القول باستحالة وصول الكون بذاته ومستقلًا عن تدخل خارجي إلى النظام الذي ينعم به في اللحظة الحالية، والقانون يضع عقبات نهائية لا سبيل لتجاوزها لكل السيناريوهات الوهمية للتطور في الكون مستندة فقط إلى لغة العلم والمنطق.

أما العالم جيريمي ريفكين المحسوب من أنصار التطور فيقول: «يؤدي قانون الأنتروبيا للقول إن التطور يستنزف كل الطاقة المتوفرة للحياة على كوكبنا وهذا ما يناقض فهمنا للتطور بيولوجيًا. إننا الآن نعتقد أن التطور على الأرض بحقيقة إنما هو قيمة ونظام آت من الخارج، ويتمظهر نفاد الطاقة بأن تفقد كل الذرات المشعة طاقتها، وتتساوى الحرارة في كل ناحية من نواحي الكون، وعليه لا شغل وبالتالي لا حياة تكتمل في الكون وبالتالي سيتجه الكون إلى نهاية ولا بد، وسنذكر هنا القاعدة المنطقية أن لكل بداية نهاية».

من جهة أخرى عندما نطرح مبدأ الفعل ورد الفعل وهو القانون الثالث من قوانين نيوتن للحركة، نجده مدخلًا منطقيًا لإثبات وجود الله تعالى عندما نعتبر أن وجود الكون هو رد فعل، ورد الفعل يتطلب فعلًا وفاعلًا ليكون الفعل هو الخلق والفاعل هو الله تعالى والذي سمح للوجود أن يوجد.

بعض الملحدين أو «التطوريين» يحاولون الخروج من النفق الحقيقي لهذه الأزمة بالقول: إن خلاصة المبدأ الثاني وقانون الأنتروبيا لا تصلح للتطبيق فالأنتروبيا تنخفض بمكان يتم التبادل فيه مع مكان آخر يشهد بدوره ارتفاعًا في قيمة الأنتروبيا، مثال الأرض والشمس، المنظومة

المفتوحة في الديناميكا الحرارية هي نظام يستقبل ويرسل الطاقة، على عكس المنظومة المقفلة حيث مجموع الطاقة والمادة يظل ثابتًا، ويزعم التطوريون أن العالم الأرضي هو منظومة مفتوحة تستقبل الطاقة الخارجية الآتية من الشمس وقانون الأنثروبيا لا يطبق إذًا على العالم الأرضي المفتوح وبالتالي فالكائنات الحية والنظم المعقدة للحياة ستتولد من نظم فوضوية جامدة وآيلة إلى الانهيار.

يجيب أهل الفيزياء وتحديدًا مختصو الديناميكا الحرارية أن لغطًا حقيقيًا يجري هنا: المنظومة ذات الطاقة المتولدة ذاتيًا وبآليات محددة كالشمس لا تصنع من نفسها نظامًا، فهي تحتاج إلى آليات محددة لتوليد الطاقة وتبادلها، وهي تمامًا مثل السيارة التي نملأها وقودًا بانتظار أن تتحرك وهي من دون مولد!

وكذلك الأرض فإن الحياة عليها، ومهما كانت الطاقة المتأتية من الشمس فإنها لا تولد النظام والارتقاء بغياب قوانين معقدة جدًا لتحول الطاقة مثل التمثيل الضوئي للنبات ونظم الهضم عند الإنسان والحيوان، ولا يمكن لأي كائن حي أن يعيش بغياب قوانين تحول الطاقة هذه، والتي بدونها تتحول الشمس إلى مصدر مدمر للطاقة على الأرض: يجفف، يحرق، يذيب. وبالخلاصة فإن مع استثناء مسألة الخلق على الأرض لن يكون دور الشمس إلا تدميريًا على الأرض، ووجود قوانين تحول الطاقة التي أسلفنا ذكرها هي من مظاهر عملية الخلق: لا يمكن للشمس وحدها أن تصنع نظامًا ورقيًا، والقانون الثاني للديناميكا الحرارية يبقى فاعلًا ومطبقًا على الأرض الآيلة إلى الانهيار والموت الحراري بغياب قوانين تحول الطاقة: إن المصدر الوحيد واللازم لهذا النظام وعلى كل المستويات هو الله تعالى.

ماذا عن المبدأ الأنثروبي

بكلمات بسيطة، يعتبر المبدأ أن الكون موجود ليسمح بوجود الحياة. تقبله الكثيرون على أساس أنه يقود الكون ويسمح للحياة فيه وتحديدًا الحياة البشرية.

«الأعجوبة تكمن في أن الكون متفهم للإنسان ومتفاهم معه»، كما يقول أينشتاين، وقد تمكن الإنسان من العيش في كون حيث القوانين الأساسية تبقى خارج إطار فهمه، مثال وجود عشرين ثابتًا كونيًا دقيقًا جدًا جدًا، بحيث لو مُسَّ أحدها لأنهى الكون برمته، كيف ومن أوجد ونظم هذه الدقة العالمية فيها؟ لا يقدر للإنسان على الجواب بأدوات القياس لديه، هو يقبل ذلك ولا يذهب بعيدًا في التفسير المادي، أما في تفصيل المبدأ الأنثروبي، فثمة صياغتان كتبهما

براندوف كارتر على النحو الآتي:

١. **المبدأ الأنثروبي الضعيف**: والذي بموجبه نأخذ بالحسبان أن موقعنا في الكون (أو في الأكوان المتعددة) هو بالضرورة متميز، بمعنى يجب أن يكون متوافقًا مع وجود أشكال الحياة المتطورة، وأن ثمة توافقات هائلة في مواقع ظهور الحياة تسمح بظهور الإنسان والحيوان والنبات.

٢. **المبدأ الأنثروبي الحاد**: والذي بموجبه فإن على الكون، مجبرًا لا مخيرًا، أن يمتلك قوانين دقيقةً ومعايير أساسيةً تسمح بتطور الحياة فيه بلحظة معينة في عمر الكون ويقود المبدأ الحاد إلى ثلاث إمكانيات:

ـ يوجد كون أو عدة أكوان منظمة ومتناسقة لظهور الحياة.

ـ من الضرورة وجود إنسان يراقب حركة الكون ويلاحظ قوانينه.

ـ ثمة مجموع من الأكوان يحمل كل الشروط المناسبة وغير المناسبة للحياة، وقليل منها ما تتوفر فيه الشروط المناسبة ونحن في واحد منها.

وبالكلام الذي يصب لصالح المبدأ الأنثروبي نورد بعض الخصائص المتعلقة بموقع الأرض وبيئتها في الكون فنجد:

١. لو لم يكن موقع الأرض على حافة مجرة درب التبانة الذي تنتمي إليها المجموعة الشمسية، لتعذر على الفلكيين رؤية المجرة التي ننتمي إليها.

٢. لو لم تكن الشمس في منتصف المسافة بين طرف المجرة واثنَين من ذراعَيها الحلزونتَين، لكانت الكائنات الحية ضحية الإشعاعات القاتلة والغبار الآتي من المذنبات، ولو لم تكن الشمس في موقع ثابت وسطي لابتلعتها إحدى أطراف المجرة.

٣. لو لم يكن كوكبا جوبتير وساتورن غير موجدَين بكتلتَيهما الضخمتَين، لما تمكنا من حماية الأرض من المقذوفات والشهب المدمرة الواصلة إليها.

٤. لو كانت المسافة الوسطية بين النجوم في مجرتنا غير ما هي عليه لكانت الحياة على الأرض مستحيلةً، ولو كانت أكبر من ذلك لما تشكلت الكواكب ولو كانت أقل من ذلك لانعدم استقرار مدارات الكواكب ولانهار النظام الشمسي برمته.

٥. لو كانت كمية المادة في الكون غير ما هي عليه فإن قوة الجاذبية على الأرض لن تسمح بنشوء الحياة عليها؛ إن حال بقية الكون خارج الأرض مسألة هامة جدًا للإنسان.

٦. لو كانت طبيعة الشمس مختلفةً عما هي عليه لانعدمت فرص الحياة على الأرض، إن طبيعة الشمس، تركيبها، تغير ضوئها ووهجها مدارها هي واقعًا مختلفة عن سائر النجوم في الكون.

ويذهب بعض المغالين في اعتماد المبدأ الأنثروبي أبعد من ذلك بالقول إن الكون ليس فقط «مجهزًا» لوجود كائنات حية «تراقب» مثل الإنسان، وإنما لوجود كائنات أخرى أكثر ذكاءً وتطورًا منا تراقب الكون بدورها، كما يذهبون بالقول باستحالة السفر عبر الزمن إلى الوراء لأنه يؤدي إلى انهيار الكون وتدمير تناسقه باتجاه العبث والفوضى. العالِم «كيب ثورن» حاول عدة مرات برهنة إمكانية السفر عبر الزمن عبر «الأنفاق الدودية» بين الأكوان المتعددة المزعومة، لكنه كان يجد أن النفق الدودي يختفي قبل بدئه بالعمل.

الصدفة كاحتمال للنشأة

هذا الاتصال بين المادة الحية المدافعة عن نفسها والجامدة ونزوعها إلى التناظم، يعني أن الكون كلُّه فكرة واسعة تعمل بتناغم ضمن هدف واحد لا تدركه، بل تسير فيه نحو علة أصلية منها البداية وإليها النهاية، وهذا التناظم يضرب أول ما يضرب فكرة المصادفة في وجود الكون التي تبرز سخيفةً فيما لو حسبنا المدّة اللازمة لتشكل خليّة واحدة فقط مؤلفة من عشرين حامضًا أمينيًا لتبلغ مليارات السنين أي ما يوازي عمر الأرض، فما بالنا بخلية أخرى؟ تبقى فرصة تشكل الخلية الواحدة هي بنسبة ١ على عشرة بطاقة ٣٤٠,٠٠٠,٠٠٠. ويبقى السؤال ما هي فرصة تشكل العين البشرية؟ الأذن البشرية أم واحدة من الكريات الحمر في الدم؟ ماذا عن الألوان، والطعم، عن المشاعر؟

روجرز بانروز العالم الرياضي البريطاني المشهور احتسب احتمال وجود كوننا من بين كل الاحتمالات الموصلة إلى كون صالح للحياة بعد عقبات وتطورات البيغ بانغ فوجد أنه يعادل نسبة واحد على ١٠ بطاقة ١٢٣٠، وهذه النسبة هي غاية في الصغر والإهمال لدرجة لا يمكننا معرفة أي دلالة تحمل.

أما فرصة تشكل تركيبة البروتين هي بنسبة ١ على ١٠ بطاقة ٣٠٠ فيما الحمض النووي

DNA وسلسلته التي تشكل وسطيًا ١٠٠٠ نيوكلوتايد فإن فرصة تشكله هي بنسبة واحد على عشرة بطاقة ٦٠٠.

بول دايفيس حسب احتمال تضافر الشروط الأولية المناسبة لتشكل النجوم «بمفردها» هي بنسبة واحد على ١٠ بطاقة ١٠٠ أي صفر فاصلة تسع وتسعون صفرًا قبل الواحد!! كما حسب أن تغير قوة الجاذبية عما هي عليه ولو بنسبة واحد على عشرة بطاقة ١٠٠ لما استكمل الكون نموه ولانهار على ذاته.

فضلًا عن ذلك، فإن محاولات بناء هذه الخلية تتطلب ذرات تزيد عن ذرة، لكن الكون كلّه لا يلبي هذه الكميات (ذرة) لكل محاولة.

وما دمنا في هذا المجال، فإن قوانين الاحتمالات الرياضية تفيد أن أجهزة «الكمبيوتر» يجب أن تحسب على مدى مليارات من السنين لكي تصل إلى تركيب أرقام محددة ومماثلة للأرقام التي كان معها تفتُّح الكون وولادة العالم الأمر الذي يدل على أن الأرجحية الرياضية لإمكان ولادة العالم بالصدفة هي عملية أرجحية معدومة.

وفي سياق دحض فكرة الصدفة، يؤكد الفيزيائيون أن الحركة العشوائية للمادة في ظاهرها ليست إلا صورةً لنظام أعمق، فما يسمى صدفةً لدى بعضهم ليس سوى عجز عن فهم درجة رفيعة المستوى.

تقول مجلة *Scientific American* الأكثر قراءةً في أميركا، إنه يستحيل الحصول على كون غاية في الإعجاز والنظام «بضربة حظ كونية» لأن خصائص الجزيئات الذرية المناسبة للحياة هي دقيقة.

وفي ما يلي سنورد بعضًا من صور الإعجاز في نظام الكون المتعارض مع ما يسميه بعض الملحدين «ضربة حظ»:

١. إن أشكال الحياة المعقدة والمنظمة جدًا على الأرض تستفيد من النظام العجيب والظاهر من خلال الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، الارتفاع، مضافًا عليها البعد الرابع بعد الزمن والذي يتقدم إلى الأمام ولا يرجع مطلقًا إلى الوراء، كما أن العلاقة بين كتلة الكون والقوى المكونة للجاذبية تناسب دورة الحياة في كوننا.

٢. إن شحنة البروتون هي مساوية ومعاكسة لشحنة الإلكترون، على الرغم من أن كتلة البروتون تساوي ١٨٣٧ مرةً كتلة إلكترون.

٣. إن القوة النووية التي تشكل الذرات عبر تشكيل نواتها، هي متناسبة تمامًا لتسمح بتكاثر ذرات الهيدروجين (الذرات الأخف وزنًا)، لتكون الأكثر كميةً وغزارةً في الكون، والتي بدونها لا نجوم تستهلك الضوء والطاقة من هذه الذرات المتحدة مؤلفةً معها ذرات الهليوم (ثاني أخف ذرة في الكون)، من دون استهلاك الذرات الثقيلة، وكل ذلك ضمن سياق من التفاعلات الدقيقة والمتكررة ذاتها في أرجاء الكون الفسيح، ما دفع بالباحث الفلكي الشهير السير فريد هويل للقول: «ما يجدر قوله إنه ثمة قوة عظمى ذكية سمحت لبقاء ذرات الكربون دون أن تنسحق في فضاءات النجوم وبدون تلك القوة لا سبيل مطلقًا إلى وجود تلك الذرات، ولا تبرير عاقلًا ومنطقيًا خارج الاعتقاد أن القوة العظيمة وفائقة الذكاء هي من أوجه الفيزياء والكيمياء والأحياء، وليس هناك من قوًى عمياء في الطبيعة».

شروط إعجازية معقدة لنشأة الحياة على الأرض

مما لا شك فيه أن كوننا يتمتع بوجود شروط ومواصفات فيزيائية تسمح للحياة فيه، ولكن من الضروري أن تجتمع هذه الشروط في فضاءات محددة لتنطلق الحياة وتستمر، فضاؤنا هذا نسميه الكرة الأرضية: الكتلة المناسبة، قوة الجاذبية المناسبة لتجذب غلافًا هوائيًا مناسبًا، كمية أوكسجين مناسبة لتسمح للاحتراق أي لتوليد الطاقة، ولكن ليس كثيرًا حتى تمنع الاحتراق الشامل لذرات الكربون اللازمة للعملية.

أيضًا، يميل محور الكرة الأرضية ليسمح لضوء الشمس لينفلش ويغطي أكبر مساحة من سطح الأرض، كل ذلك بمسافة مناسبة دقيقة بين الأرض والشمس، لتسمح ببقاء الماء سائلًا دون تجمد كما هو الحال في كوكب المريخ، ودون تبخر كما هو في كوكب فينوس.

بالإضافة إلى ذلك عندما نتفحص توزع الكواكب حول الشمس وعندما نأخذ بعين الاعتبار توزع حلقات الحطام حول المريخ، نكتشف أن كل كوكب يبتعد عن الشمس بمقدار الضعفَين عن الكوكب الذي يليه، كما أن انزياح قشرة الأرض عند برودتها أمَّن ظهور القارات فوق مستوى المحيطات والبحار وكان سببها، ولو كان سطح الأرض مستويًا تمامًا لغمرت المياه الأرض كاملةً وبارتفاع ٢،٥ كلم فوق السطح.

ما أوردناه هو نماذج بسيطة من عدد لا يحصى من الأمثلة على المبدأ الأنثروبي الذي قال به الفيزيائي فريدمان دايسون والقائل بأن الكون كان يعرف أننا قادمون.

ولا زال السؤال الأكبر في العلم: كيف بدأت الحياة من اللا حياة وكيف ظهرت المشاعر في

خضم الحياة الناتجة عن المادة الصماء؟

وعلى الرغم من تعقيدات الحياة على الأرض وأشكالها، فقد ظهرت الحياة فجأةً على الأرض وتؤكد ذلك الدلائل من الصخور الأحفورية التي تشير إلى الميكروبات من خلايا قابلة للانقسام، والرمز الجيني الذي تحمله (DNA) وكذلك نظام نقل المعلومات فيها الذي هو ذاته لدى كل الخلايا وفي كل أشكال الحياة، ليدل بالقطع على أن الحياة بدأت منذ اللحظة الأولى ونجح النظام!! وبالمقابل لا دلائل تشير إلى تطور أو تغير في منظومة الـ DNA خلال مليارات السنين أي منذ بداية عمل المنظومة، في حين أن المنظومة الأخرى أي الحفظ وتحويل المعلومة والتي تتمظهر بالكتابة واللغة شهدت تطورات كبيرةً وتطورت كثيرًا مع مرور الزمن وتغير المكان، فهل أن طبيعةً عمياء غير مسددة تمكنت من إنتاج منظومة الكمال الوراثية وبضربة حظ؟

يقول العالم كريستيان دوديف الحائز على جائزة نوبل: «لا يكفي الزمن الأزلي لإنتاج خلية واحدة من البكتيريا انطلاقًا من الذرات المكونة لها [...] إن الحظ أو الصدفة ليسا الجواب المناسب والنهائي لأن الصدفة والحظ لا يعملان في الفراغ! نعم، يعمل الحظ في الكون المقيد بقوانين منظَّمة ومنظِّمة، وهذه القوانين التي تنظم عمل التطور وتضبط عدد النتائج الممكنة».

وعليه، إن قوانين الفيزياء تتناظم بقدرة خارجية، والحقيقة الفيزيائية تتكرر وتتناظم لتصبح فكرةً، وفي ذلك يقول ورنز هايزنبرغ: «إن المكونات الأصغر للأشياء في الحياة. الذرات والجزيئات، ليست أدوات فيزيائية فقط بالمعنى الطبيعي للكلمة، ولكنها أفكار بالمعنى الذي أراده أفلاطون».

مع الأسف، إن الروح كقيمة أساسية لكل وجود، والمادة، كتعبير عن فكرة منسوجة في ثنايا الكون، لا تظهر في أي مكان من وصف هوكينغ للحياة غير المسددة.

وفي عودة الى مستوى الكون برمته، فإن ثمة نظامًا كاملًا ورفيعًا جدًا قد نتج عن اختلافات متعددة بدأت على المستوى المتناهي الصغر وأدت إلى التوازن الكوني، والنظام الذي سمح بتماسك قوة النواة وتشكيل ذرة الهيدروجين لتتطور وتصل إلى ١١٨ عنصرًا معروفةً في الطبيعة، كان قد بدأ بفعالية منذ الانفجار العظيم. وبكلام آخر، فإن الكون قد بدأ توازنه منذ بدء إحداثيات الزمان والمكان. وهنا وللتندر فقط، يضرب الفيزيائيون مثلًا لفهم وتصور مدى دقة النظام الذي يحكم بنى الكون بأنه أكبر بكثير من النظام والدقة المطلوبَين لكي يضرب لاعب الغولف طابته من على سطح الأرض لتصل إلى ثقب قطره بضع سنتمرات في مكان ما على المريخ!!

وفي أعماق الذرة ظهر أن هناك مئات من الجزيئات والدقائق المختلفة قابعة داخل النواة على نحو حيّر العقول ودفع بالعلماء أكثر إلى تلمس الجزئي الأشد تكوينًا وأولويةً وجوهريةً من المادة، فكان «الكوارك»، الحجر الأساس في بناء الكون كله، الذي لم يكن لحظ البعد الفيزيائي فيه متيسرًا ولم يظهر للناظرين، وسيبقى كما يقول العلماء راكنًا مبنيًا على ضرب من الخيال الرياضي المتصف بكل غرابة وفاعلية.

ولعّل هذه النقطة بالتحديد تحمل في طياتها استنتاجًا مفاده أن «للكوارك»، الكيان الجوهري، وجهَين: واحد مجرد خيالي، وآخر عيني ملموس قادر على تفسير تجربة، وهو بذلك أمر وسط بين الأمرَين، فلا يمكننا وصفه بل بإدراك ظله من خلال تفاعلاته!!

والنتيجة هنا تفيد أن الغوص في أعماق المادة يوصل إلى دخان رياضي، احتمالي لا محسوس، يفلت من الإطار المادي الأعمى والقاصر للموجودات، لينطلق إلى مستوى الوعي والفهم المجرّد القابع في ذهن الإنسان فقط. وعليه لا سبل معرفة من خلال المادة فيها لو أخذت كشراع وحيد.

على صعيد آخر، إن الأحجار السرية الناظمة لحركة الكون والتي يعبر عنها العلماء بالثوابت الكوسمولوجية (سرعة الضوء، ثابت بلانك، ثابت الجاذبية، الصغر المطلق...) تحمل قيمًا دقيقةً في غاية الحساسية، بحيث لو أن واحدةً منها خضعت لتعديل طفيف لانهار العالم وغرق في فوضًى تقود إلى المجهول، فلو تغير مثلًا ثابت الجاذبية بين الكتل الصغيرة والمجرات بشكل طفيف للغاية لتحطمت المجرات ولانهارت حولنا المجموعة الشمسية وربما نبتعد أو نقرب من الشمس، وفي كلا الحالَين فإن الأرض محكومة بالنهاية السوداء وعلى الصعيد البيولوجي فالحرق أو البرد هما من أسباب الموت المتعددة لدينا إضافةً إلى تراكمات الخلل غير المنضبط على صعيد الخلايا وأعمالها الكيميائية، هذا فضلًا عن المفاجآت غير المتوقعة في مسلسل التحطم والتي قد تعجل الموت والفناء.

وأما على مستوى المتناهي الصغر فالنظام بالغ الدقة بحيث أنه لو كبر معدل قوى الربط بين البروتونات والنيوترونات داخل النواة بمقدار بسيط عما هو عليه فإن كل إمكانية متاحة أمام بقاء واستمرارية نوى ذرات الهيدروجين قد تلغى رغم كبر إمكانية ظهور نوى ذرات ثقيلة، لكن مع اختفاء الهيدروجين لا يعود ملتحمًا مع الأوكسجين أي يصير الكون بلا ماء أي بلا سبيل أساسي للانطلاق في الحياة. وعلى العكس لو خف معدل قوى الربط بين البروتونات والنيوترونات، يغدو تشكل الهيدروجين مستحيلًا وتصير فرص تأسيس النوى الثقيلة من أوكسيجين وآزوت وغيرهما

معدومةً، وتنتهي بذلك مصادر الطاقة وتنتهي كذلك شروط الحياة المتمثلة بعدم وجود ماء أو عدم وجود أحماض أمنية وخلايا لانعدام وجود ذرات التفاعل وجزئياتها. على هذا الأساس تبدو الصدفة تفسيرًا للعجز عن فهم درجة رفيعة المستوى ينطلق البحث العلمي اتجاهها ويميط اللثام عن الأصول والجواهر التي ترسم القوانين من خلالها وتفرضها. ويصل بعضهم في هذا الاتجاه إلى مرحلة رسم الأطر النظرية نحو الرابط الذي يحدد العلاقة بين الجامد والحي فيقول «يونغ» مثلًا بظهور «مناسبات ذوات دلالة» يتضمن بالضرورة وجود مبدأ تفسيري، يتعين عليه أن يضاف إلى مفاهيم المكان والزمان والسببية، يسمى «مبدأ التزامنية» ويقوم على نظام إدراكي شامل، متمم لنظام السببية، ينفي المصادفة في الأصل، ويصل إلى الحقيقة القائمة على وجود نظام أرفع يدبر الثوابت الفيزيائية، ينظم الشروط الأولى وسلوك الذرات وحياة النجوم... ذلك ما ندعوه الله سبحانه وتعالى.

بدوره هوكينغ صاحب كتاب **التصميم العظيم** عام ٢٠١٠ يعترف أننا بحاجة إلى سلسلة عظيمة من المصادفات غير المتوقعة لكي يخلق العالم كما هو: وجود شمس واحدة، التوافق والتناسب بين مسافة الشمس والأرض مع كتلة الشمس ومدارها الرائع في الحلقة الذهبية حيث تسمح الحرارة المستمرة منها لوجود الماء، ويتابع بالقول لو خفت السرعة الحقيقية لتوسع الكون بنسبة واحد من مئة ألف من المليون من المليون لما كان انطلق الكون ولانكمش بعضه على بعض وانعدم وجوده بالشكل الذي نعرف، باختصار ووفق هوكينغ المصر على تفسير الكون بالصدفة يخرج مرةً جديدةً عن حدود العلم ولا يأتي بشيء جديد فيقول: «إن كوكبنا ربح الرهان وسط سلسلة لا متناهية من الإخفاقات».

واقع الأمر أنه لو كان وجود الله فكرةً «يصعب هضمها» عند البعض، فإن الصدفة وكما أسلفنا وبالإطار العلمي تبدو أكثر صعوبةً وعجزًا عن تفسير الكون، وتقدم العلم يكشف تدريجيًا تعقيدات النظام الإعجازي الذي يعمل به الكون ويقود كذلك إلى النأي بفكرة الصدفة عن حل هذا الإعجاز.

وقفة أخيرة مع مضمون كتاب هوكينغ

أمام حقيقة الانفجار العظيم أو البيغ بانغ تسالم أهل الفيزياء والفلك بحقيقة حصوله وبأن للكون بدايةً وأن البداية يعقبها نهاية وأن القراءة في نتيجة الانفجار العظيم تطيح بمقولة أزلية المادة وأزلية الكون وتنسف أركان الفلسفات التي كانت قائمةً على المادة كأصل، وفي العام ٢٠١٤

جاء رصد الموجات المتبقية من الانفجار ليضع أهل الفيزياء أمام مشهد بمنتهى الوضوح: لا سبيل لتجاوز حقيقة البداية للكون أولًا وثانيًا لا سبيل لأهل الخبرة من تجاوز معادلة: يقين علمي بالبداية وفق البيغ بانغ مقابل نظرية أكوان متعددة مثقلة بالاحتمال والخيال والافتراض، يقول عنها هوكينغ كلامًا تتنصل منه الفيزياء وكل المنهجية العلمية كمثل: «إن قوى الجاذبية هي التي تخلق الكون» ويتابع بالقول: «طالما أنه يوجد قانون كالجاذبية، فالكون يستطيع أن يخلق نفسه من لا شيء والخلق التلقائي هو سبب وجود شيء بدلًا من لا شيء [...] وعليه ليس لازمًا أن نقحم إلهًا ليبدأ عمل الكون» وهذا كلام لا يعني سوى تفسير الماء بالماء وللقارئ الحكم في دقة ومنطق ما يقول، فيما الأشد غرابةً عندما يفسر هوكينغ كلامه بما هو أشد غموضًا وكأنه تراجع آخر يؤكد فيه غموضه وعجزه عن إدراك الحقيقة الواحدة للكون الواعي والعاقل والمسترشد بإرادة الله تعالى فيقول: «سيستعير الكون الطاقة اللازمة لخلق المادة من قوى الجاذبية، وبالطبع كلامي مجرد نظرية أو فرض لا يمكن اختباره، وقد تدعمه المشاهدات ولكن لا يمكن إثبات صحته [...] إننا نعلم أن بداية الكون والزمان الحقيقي هو الانفجار الكبير وما قبل الانفجار الكبير هو شيء خارج نطاق قوانين الفيزياء [...] ولكن لنفرض أن الكون مغلق على نفسه في هذا الزمان الخيالي فهو محدود ولا نهاية له مثل سطح الكرة [...] في هذه الحالة نستطيع أن نطبق قوانين الفيزياء كقانون الجاذبية».

ويمكن القول وبكل حزم إن كلام هوكينغ يؤكد عجز نظرية الأكوان المتعددة عن أن تقدم شرحًا علميًا لظاهرة الجاذبية وقوة الجاذبية وكيف تخلق الكون بكل الجمال والنظام الرائع والتناسق والإبداع والرقي من مرحلة الجماد إلى مرحلة الارتقاء نحو الأفضل، وبالتالي لا جواب عن سبب وجود الحياة المستندة إلى الثوابت الكونية التي يسميها أهل الفيزياء «أحجار الكون السرية».

وتبقى النظرية تعاني من نقطة ضعف قاتلة ألا وهي افتقارها إلى التجربة واستحالة خضوعها لأجهزة القياس عندما تشرح أمورًا لا نراها وليس بمقدور أجهزة القياس الأعظم في العالم وفي تاريخ الفيزياء أن تؤكدها وإنما تقدم قراءةً ذاتيةً شخصيةً في معادلات تحمل عددًا خياليًا من الحلول والزعم أن كل حل من هذه الحلول يعادل كونًا يختص به. وليس أظرف من وصف الفيزيائي الهولندي هوفت عندما يقول: إن النظرية شبيهة بإعلانات التلفزيون الأميركي: إعلانات كثيرة ومعلومات شحيحة للغاية، من دون أن ننسى النكسة الكبيرة التي منيت بها الأركان الرياضية لنظرية (M) ونعني بها نظرية الأوتار الفائقة عندما تنبأت في ثمانينيات القرن الماضي بوجود جسيمات التاكيون في الفضاء والتي تسير بسرعة أكبر من سرعة الضوء، لكن

الوقائع المخبرية أكدت استحالة وجود مثل هذه الجسيمات، وتسبب ذلك في هجر عدد كبير من الفيزيائيين لهذه النظرية.

إن الادعاء بنتائج الأكوان المتعددة وتحديدًا الفلسفية منها والتي تعبر عن وجهة نظر خاصة يجري تسويقها على أساس أنها الحقيقة العلمية الوحيدة هو افتئات على العلم التجريبي ، وهو ليس بالعلم الذي نعرف ولا يبدأ عمل العلم إلا من اللحظة التي يكون فيها ثمة أمر ما، لا خيالًا ولا رؤًى مقروءةً من خلال معادلات لم يتحقق الإجماع على صحتها. ولا يمكن تصنيف العلوم بأنها دينية أو معادية للدين، وحسبهم أن مقاييس الحصول على جائزة نوبل لا تنطبق عليهم لأن ما قدموه محض نظرية لا سبيل للتأكد منها وهي بدورها عاجزة عن تفسير وجود كون واحد تتوافق فيه شروط الحياة إلا بالخيال والاحتمال والخرافة العلمية كما إن تطبيق قوانين فيزياء الكم التي انطلقت من الذرة والنواة والجزء أي من العالم المتناهي الصغر على نموذج الكون والعوالم المتعددة المتناهية الكبر مسألة فيها نقاش وليست محل إجماع من أهل الفيزياء لاختلاف الأسس والمنطلقات، ولعل أفضل ما يؤكد هشاشة التطبيق هو التعارض الجذري والمستمر بين نظريتَين تعملان كل واحدة في ميدان خاص بها: ميكانيك الكم المتناهي الصغر مع نظرية أينشتاين النسبية في العالم المتناهي والذي لم يحل حتى اليوم كونه من المعضلات الحقيقية التي واجهت الفيزياء الحديثة ومن دون أفق.

أما بخصوص الكتاب الذي كتبه هوكينغ بعنوان **التصميم العظيم** والذي يستقوي به أهل الإلحاد في بعض مؤسساتنا التربوية في لبنان والعالم فإننا نتلمس فيه حشوًا مقصودًا بكلام عن تاريخ مستغرب للعلم ونظريات فلسفية تبحث عن أسواق لتصريفها وإكثار مستهجن للرسومات الكرتونية التي ملأت الكتاب الذي يخلو من أي مرجع علمي أو أي معادلة رياضية، كما أن الزج بأساطير مضحكة للأديان الوثنية في أدغال أفريقيا وصحاري أستراليا ومرورًا بديانات الهنود الحمر وأخرى قديمة وانتهاءً بقصة الخلق في الكتاب المقدس وقصة صدام العلم مع الكتاب المقدس حيث يمعن في السخرية منها توريةً وتصريحًا لمخالفة تفاصيل هذه القصص للعلم لأجل أن يتراجع القارئ كما الباحث عن الدين إلى الفلسفة الإلحادية، وليصل إلى نتيجة أن الدين لا أمل منه ولا فائدة منه، وفي ذلك تناسٍ متعمد لموقع العلم في الإسلام والحث على طلبه ووجوب المضي بأسبابه، وفي ذلك سقطة، نزعت عن كتابه الموضوعية والدقة وشروط الحد الأدنى للبحث العلمي شأنه شأن الغرب ككل في الافتئات على الإسلام والتحامل عليه وتغييب رؤاه الفلسفية التي تعلي من شأن الإنسان ولأجل الإنسان والتي تصلح أن تكون نموذجًا يقدم للإنسانية الحائرة اليوم، ولنفهم أن هوكينغ كان يكتب كلماته وهو يدرك سلفًا إلى أين

سيصل، بدل أن يترك العلم بإيقاعه المنطقي ليصل به إلى النتيجة العلمية الحازمة الصارمة، وكل ذلك في إطار التأكيد مرةً أخرى على أن المشروع المراد زلزال إعلامي بلبوس علمي، يبحث عن مكانة تاريخية مرموقة في مصاف عظماء الفيزياء.

لقد كان هوكينغ واثقًا من قوله إن كل ما هو موجود يمكن تفسيره بما يسمى: قوانين الطبيعة التي تحوي كل القوى وكل المبادئ التي تقود العالم المادي. لكن وفي وقفة متأنية أمام هذه المقولة، نفيد أنه وطالما أن قوانين الطبيعة هي سبب الوجود فينبغي إذًا أن تكون موجودةً قبل نشوء الأكوان، وحيث أن الفضاء والزمان هما من أبعاد الكون الموجود، فقوانين الطبيعية يجب أن تتموضع خارج الفضاء والزمان اللذين هما من أبعاد الكون الموجود، فقوانين الطبيعة، كمصادر لا نهائية للزمن المحدود وللفضاء المحدود، يجب أن تكون أزليةً: نحن إذًا أمام طاقة لا نهائية، مجردة، غير فيزيائية، خارج حدود الزمان والمكان وبالكامل أوجدت الكون، وستيفن هوكينغ يفضل أن يعبر عن الخالق غير المتناهي بقوانين الطبيعة ولكن هذا لا يمنع غالبية الناس من تسميتها: الله تعالى.

ونحن هنا لسنا في موقع النيل من العلم ومسار العلم ونحن من دعاة ترك المسار العلمي ينطلق ودون أي عقبات أو تدخلات شخصانية أو مشاريع نجومية أو تسويق لدعايات فلسفية. ونحن بالأصل من ضحايا هذا الخلط بين الرأي العلمي والرأي الشخصي لا بل إن مشكلتنا مع هوكينغ وأنصاره من حوله هي في تجاوزه حدود الحقائق العلمية وإصداره لآراء شخصية بحتة لا شأن للعلم بها إطلاقًا وحماية أفكاره الخاصة وإضفاء المصداقية عليها عبر التمترس خلف العلم والزعم بأنها من العلم. وهو ذهب بعيدًا بالقول إن من يقف بوجه أفكاره إنما هو عدو للعلم وهو في نفس الموقع مع القبائل في مجاهل أفريقيا، وهذه دكتاتورية فكرية وقمع للرأي الآخر. من دون أن ننسى أن النظرية لا زالت في مهدها وقد تستمر وتقوى مثلما قد تترنح وتسقط شأنها شأن سائر النظريات التي لم ترتق لمستوى الحقيقة العلمية وهي للآن موضع جدال لم ينته ولا أفق بنهايته.

وفي المقابل فإن علماء الفيزياء والفلك وفي غالبية مدارس الفيزياء الحديثة باتوا مقتنعين بأن الكون يعمل بهدي وإيقاع متناظم من قبل قوة راشدة وعاقلة وكأنه ثمة نازع سري يقود حركة المادة الصماء نحو الأرقى ونحو النظام والتناظر والوعي الدقيق لحركة الوجود وأن جمالية المشهد تتطلب استحضار الطرفَين أي العقل الإنساني مع مادة الكون الصماء أي المجرد مع غير المجرد.

وفي الجانب الآخر فقد أكدت قوانين الرياضيات وتحديدًا قوانين الاحتمالات فيها استحالة الصدفة وعجزها كسبيل لتفسير حركة الكون الرائعة في الإبداع والنظام الدقيق في العوالم المتناهية في الصغر وفي الكبر، فيما يقود الغوص في أعماق المادة إلى اللا مادة وإلى المفهوم والوعي المجرد الذي يصل بنا إلى أن المادة ليست الحقيقة المطلقة وأن العقل هو الأساس والمنطق.

إن القوانين الكامنة في الذرة هي عينها الحاكمة بين المجرات الهائلة في الكون فوحدة القوانين مؤشر تغدو معه الصدفة خيالًا. إن الفيزياء الحديثة تجد الله تعالى من جديد عبر معانٍ متعددة منها ما قبل الانفجار العظيم وما بعده، ويكفي في ذلك الحديث عن محيط الطاقة اللا متناهية الذي احتشد حيث لا زمان كان ولا مكان، وتدافعت الأحداث بتوازٍ تام وبرونق يحمل كل صفات القدرة والإطلاق، على نحو لا تسميه الفيزياء بأفضل من كلمة «خلق».

إنها رسالة الكمال من جديد، ولكن هذه المرة بمفردات العلم التجريبي التي ترسم من خلالها صورة الكون بمفاهيم أخرى متحررة من أسرار الموضوعية والحتمية وتقرر أن «الواقع الذكي» الذي يحدد مصيره بنفسه غير موجود، بل يحكم بنظام صارم متماسك يعكس بعضه بعضًا ويتماثل على مستوى الأبعاد غير المتناهية في خضم الفوضى والسديم، ويظهر دومًا في عالم تتناقص فيه الطاقة باستمرار، فيما يسير به الأحياء نحو مزيد من الدقة والارتقاء، وربما كما يرد لدى الفيلسوف «غيتون» «إن المفهوم الفيزيائي الجديد قد جرّد المادة من ذاتيتها وأتاح في الوقت ذاته فرصة الأمل بسبيل فلسفي جديد، سبيل ما بعد المادية، منفتح على الانصهار الأخير بين المادة والروح والواقع».

ولن نترك المسألة تنتهي عند أقوال جهابذة الفيزياء الثورية الحديثة بل سنعود إلى كلام رائع ذكره أحد عمالقة الفيزياء في التاريخ «إسحق نيوتن» الذي يذهب بعيدًا في قراءة الطبيعة من وجهة العلة الأولى ليطال فكرة القوة الإلهية الضابطة للحركة في الوجود فيقول في إحدى رسائله العلمية عام ١٦٩٢م.: «إن حركات الكواكب الراهنة لا يمكن أن تكون قد انبثقت من أي علة طبيعة فحسب، بل كانت مفروضةً بقوة عاقلة».

وتبقى كل هذه الأدلة التي تقود نحو فكرة الخالق الناظم لحركة الوجود مجرد وسائل تنير الدرب الساطعة إلى الله: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا﴾.

***

فهرس المراجع

1. Aurélien Barrau, *Balade en cosmologie* (Dunad, 2013).
2. Aurélien Barrau,"Des Univers multiples?," *La Vie des Idées* 24, Septembre 2008.
3. Lee Smolin, *L'échec de la théorie de cordes* (Dunad, 2007).
4. Jaques Merleau - Ponty, *le sens de l'univers* (PUF, 2010).
5. Etienne Klein, *Discours sur l'origine de l'univers* (Flammarion, 2010).

٦. نيكولا ريفوا، **مجلة العلم والفضاء** (باريس: ٢٥ أذار ٢٠١٤).

٧. جان غيتون، **الله والعلم** (باريس: منشورات دار عويدات الدولية، ١٩٩٢).

٨. أغروس وستاسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ضمن سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ١٣٤ (الكويت: ١٩٨٩).

دراسات وأبحاث

دراسة في البُعد الوجودي للعلم عند الشيرازي
أصالة الحضور واعتبارية الحصول

كمال لزيق(*)

استطاعت مدرسة الحكمة المتعالية أن تتقدّم أقرانها وتبزّ أسلافها في الدفع بالنقاشات الفلسفيّة، على اختلاف مستوياتها، إلى المدى الأقصى الذي يمكن لها أن تبلغه والذي كان متاحًا في زمن صدر الدين الشيرازيّ. ولذلك فإنّها حجزت لنفسها موقعًا في كلّ نقاش فلسفيّ في إطار الثقافة العربيّة-الإسلاميّة لا كتعليق أو شرح أو حاشية، بل كصاحب إسهام أساسيّ - وفريد أحيانًا - لا يمكن القفز فوقه. ويمكن استطلاع هذه الخصيصة في مباحث مؤسّسة في فكر ملّا صدرا، من قبيل مسألة العلم والإدراك ممّا يمكن إدراجه ضمن عنوان «نظريّة المعرفة». وتتجلّى قيمة النتاج الصدرائيّ في استيعاب مذهبه في «أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة» و«المراتب المشكّكة للوجود» لتلك المباحث، وإيجاد أجوبة لها تتناسب والأصل الفلسفيّ والمعرفيّ الذي تقوم عليه الحكمة المتعالية. وفي خطوة أبعد من مجرّد تكرار لازمة «اتّحاد العاقل والمعقول»، يحيل ملّا صدرا من خلال إسهاماته في مباحث الوجود الذهنيّ الإدراكَ إلى مرتبة وجوديّة ضروريّة للانتقال من علم حصوليّ يراه اعتباريًّا إلى علم حضوريّ - أرسخ - يراه أصيلًا.

مصطلحات مفتاحيّة: صدر الدين الشيرازي؛ الحكمة المتعالية؛ العلم الحصولي؛ العلم الحضوري؛ الوجود الذهني؛ الإدراك؛ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

تمهيد

يستدعي التبحُّر في مبحث العلم الحصولي والحضوري عند الشيرازي معالجةَ ظاهرةِ الإدراك، والغوص في بحوث علم النفس الفلسفي عنده، بالإضافة إلى فهم نظريّته في الوجود الذهني وما ينبثق عنها من معانٍ جديدة لظاهرة الإدراك البشري. لقد أبدع الشيرازي نظريةً جديدةً في المعرفة لـم يسبق أنْ بُحِثت مِنْ قَبْلُ بحدود معرفتي، سواء في الفكر الإسلامي أو الغربي، حيث لـم تكن

(*) نائب عميد كلية الإلهيات والأديان في جامعة المعارف، لبنان.

المعرفة عند الشيرازي محاولةً لمحاكاة الواقع الموضوعي فحسب، بل كانت نظريةً في الوجود ومراتبه؛ فجَعَلَ الرابطةَ بين عالَم الذهن وعالَم العين رابطةً وجوديةً.

وإذا كانت البحوث المعرفية بمعظمها، قبل الشيرازي وبعده، قد ركّزت على العلاقة بين الذات والموضوع، بين الصورة الذهنية والواقع الخارجي، فإنّ الشيرازي أرسى مبادىء نظريةٍ وجوديةٍ في الإدراك، مُتجاوِزًا جمهور الفلاسفة[١]، على أنّ التجاوز لا يعني إلغاءً لنظريةِ التطابق بين الذات والموضوع، بل تجاوزٌ إيجابيٌّ يستبطن معنى التطابق في مرتبة معرفية معينة، يتجاوزها العقل الإنساني المُتدرّج في الوجود إلى مرتبة أشدّ، وأكثر فعاليةً فيه.

يرتبط مبحث العلم الحصولي والحضوري عند الشيرازي بعناصر أساسية في نظامه الفلسفي، سيما مباحث: أصالة الوجود وتشكُّكه في المراتب، والوجود الذهني، وحقيقة العلم المرتبطة بالعلم الحضوري، الأمر الذي أسّس لتوسعة الأفق في البحوث المعرفية ومناهجها، وتجاوز نظرية التطابق التقليدية التي كانت سائدةً عند جمهور الفلاسفة الإسلاميِّين وغيرهم من فلاسفة الغرب في العصر الحديث والمعاصر، باستثناء فلاسفة الذرائعيّة الذين سلكوا منهج المصلحة والمنفعة، بعيدًا عن منظومة الحكاية والتطابق[٢].

وإذا كانت البحوث المرتبطة بالعلم والإدراك تُمثّل عمقَ علم نظرية المعرفة بالمعنى المعاصر للفهم الفلسفي؛ وإذا كان مدار قيمة المعرفة والمناهج المعرفية التي تدور بشكلٍ رئيسيٍّ حول اعتبار حقيقة العلم نوعًا من المطابقة بين علم النفس وصورها، والواقع الخارجي، وبالتالي تكون الرابطة بينهما رابطةً تطابقيةً، وهي رابطة ماهوية حيث يستطيع الإنسان فيها رؤية الواقع والكشف عنه؛ فإنّ علم المعرفة قد اكتسب مع الشيرازي معنًى وجوديًّا، حيث ربط العلم

---

(١) يقول الشيرازي: «الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور، ولا يبالي إذا أصاب الحقَّ من مخالفة الجمهور، ولا يتوجه في كلِّ باب إلى مَنْ قال، بل إلى ما قيل».
محمد صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ./١٩٩٩م.)، الجزء ٦، الصفحة ٦.

(٢) وهي النظرية التي أخذ بها البراغماتيّون، التي بدأت مع وليام جايمس (William James) في عصر الحداثة، وتفاعلت وتطوّرت كثيراً، وأخذت شكلًا متقدمًا في عصر ما بعد الحداثة، ويُعتبر ريتشارد رورتي (Richard Rorty) أحد روادها الآن. فأصل المبدأ لدى المذهب الذرائعي ليس إدراك الواقع كما هو على الشكل اليقيني، أو النسبي، أو المِثالي، فهو خارج هذه الصورة بالتمام، وليس إيجاد نظام فلسفي معرفي تمثيلي هدفه إثبات، أو إبطال مزاعم معرفية تُشكّل تمثّلات للواقع، إنّما المبدأ أو المُحرِّك للحقيقة هو الفائدة أو المنفعة العملية، فريتشارد رورتي (R. Rorty) يعلن في عصر ما بعد الحداثة: «آنَ الأوان للتوقف عن إلقاء الأنظمة، والانخراط في عمل تفريق «المعطى» عن الإضافات الذاتية التي ينشئها العقل».
R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of the Nature,* p. 133.

والإدراك بالرابطة الوجودية: الذهنية والخارجية.

لقد وضع الشيرازي الأُسس العقلية للوحدة الوجودية بين الذات والموضوع في عين هذه الثنائية التشكيكية؛ فجعل الإدراكَ وجودًا في إطار نظريةٍ وضعت كلًّا من العلم الحصولي والحضوري في منزلته الخاصة به، حيث اعتبر أنّ الأصالة في العلم للحضور، وأنّ الاعتبار فيه للحصول.

لقد تفرّد الشيرازي في هذه النتيجة انطلاقًا من معالجته لحقيقة العلم التي لا يُمكن سبْر أغوارها دون الاستناد إلى مباحثه في الوجود الواحد، المُترتِّب في مراتب تشكيكية طولية، سيّما مرتبة الوجود الذهني الذي يُعتبر فهمه مدخلًا أساسيًّا للولوج إلى حقيقة العلم، ومنها إلى حقيقة كلٍّ من العلم الحصولي والعلم الحضوري، بالإضافة إلى تبرير وتأويل قضية «اتّحاد العقل والعاقل والمعقول».

خارطة البحث

اعتبر الشيرازي أنّ إثبات الوجود الذهني مقدمةٌ للتوسّع في أفق العلم وحقيقته، وتجاوزه مرحلة الكاشفية والانطباق؛ ولإدخال العلم في المنظومة الوجودية المتكاملة، وتحريره من عالَم الماهيات والصور الذهنية.

بحث الشيرازي مسألة الوجود الذهني من حيثيّتَين: الحيثيّة المعرفيّة، والحيثيّة الوجودية، وإنْ كان عمق المسألة هو بإرجاع كِلتا الحيثيّتَين إلى الأصل الأنطولوجي الوجودي، سواء مباشرةً عَبرَ الحيثية الوجودية، أو غير مباشرة عَبرُ الحيثية المعرفية.

يقول العلامة الطباطبائي في إحدى تعليقاته على كتاب **الأسفار** للشيرازي: «فللموجود الذهني جهتان حقيقيّتان، الأولى: جهة كونه مقيسًا إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للآثار الخارجية التي له في الخارج، وهي حقيقة حكايته، وليس له إلّا الحكاية عن ما وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني. والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتّبة عليه؛ وهو من هذه الجهة موجود خارجي لا ذهني»[1].

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٨٦.

إذًا، للوجود الذهني حيثيَّتان:

الحيثية الأولى: قياسه إلى الخارج، وعلاقته بنفس مفهوم الصورة المجرّدة.

يتحقّق الوجود الذهني عند الشيرازي بالمعلوم بالذات، الذي هو واقعية المعلوم المجردة المتَّحدة مع واقعية العلم المجردة، والذي هو غير ماهية المعلوم، أي المعلوم بالعرض؛ وهو من هذه الناحية وجودٌ ذهنيٌّ، لا يتمتّع بالخارجية من حيث هو منشأ للآثار المترتّبة على الوجود الخارجي.

الحيثية الثانية: اعتباره في نفسه، غير مقاسٍ إلى الخارج.

النظر إلى الوجود الذهني كونه وجودًا خارجيًّا بالمطلق، له من الآثار الخارجية المترتِّبة على وجوده المرتبي، وهو بذلك يتفرّع إلى أمرَين:

ـ الأمر الأوّل: هل الوجود الذهني هو من باب الكيف النفساني، أم أنّه صورةٌ جوهرية للنوع الإنساني؟ حيث يترتّب على ذلك بحث قضية «اتّحاد العقل والعاقل والمعقول». وهوخارج إطار بحثنا.

ـ الأمر الثاني: هل المعلوم من هذا الوجود الذهني، والذي هو الخارج، هو المصداق المادي، والنفس تجرِّده عن عوارضه المادية، كما هو قول الفلاسفة عمومًا في نظرية التجريد والتقشير؟ أم أنه الموجود المثالي أو العقلي لهذا المصداق المادي، واتصلت به النفس اتصالًا وجوديًّا اتحاديًّا؟ والإجابة عليه تكون ببحث العلم وانقسامه إلى الحصولي والحضوري، وأسبقية كل علم حصولي بآخر حضوري.

قولُ المناطقة والفلاسفة عمومًا في العلم

يستند الفهم الشائع بين المناطقة وأغلب الفلاسفة إلى تقسيم العلم بالانقسام الأولي إلى: العلم الحصولي، والعلم الحضوري. وهذه القسمة هي قسمةٌ عقليةٌ منطقيةٌ حاصرةٌ دائرةٌ بين النفي والإثبات، الذي يعني عدم إمكانية زيادة قسم أو نقصانه لأنّنا إمّا أنْ نفرض وجود الواسطة بين العالِم والمعلوم أو لا، والأول هو الحصولي، والثاني هو الحضوري؛ أو أنّ المعلوم يحضر لدى العالِم بماهيته وهو الحصولي، وإمّا أنْ يحضر بوجوده، وهو الحضوري[1]. تنطوي هذه القسمة

(١) كمال الحيدري، **العقل والعاقل والمعقول** (بيروت: دار المرتضى، الطبعة الجديدة، ١٤٣٢هـ./ ٢٠١١م.)، الصفحة ٥٨.

تحت عنوان انقسام الكلي إلى جزئياته، لا انقسام الكل إلى أجزائه، فالأول هو القسمة العقلية، كانقسام الوجود إلى المجرد والمادي، والثاني هو القسمة الطبيعية، كقسمة الإنسان إلى جزئيه: الحيوان والناطق[١].

يتركز البحث عند المناطقة والفلاسفة عمومًا، في مسألة العلم الحصولي، على بداهة مفهوم هذا العلم، إذ هو تصوّرٌ بديهيٌّ، رغم اختلاف وجهات نظرهم في حقيقة العلم وأقسامه، فهو من باب التعريف اللفظي، لا الحقيقي، الذي يكون بالحدِّ والرسم؛ وإذ اعتبر بعضهم أنّ العلم كيفٌ نفساني، فهو ليس من قبيل الماهيات الحقيقية، التي تُعرّف بالذاتيات، أي بالجنس والفصل، بل يدخل في باب المقولات، التي هي أجناس عالية، وأنّ كلًّا منها جنس لما تحتها[٢]. إذ العلمُ أعرف الأشياء وأظهرها، وبه تُعرّف الأشياء كافةً، وحيث كان «الهدف من التعريف هو رفع الإبهام»[٣]، والعلمُ لا إبهام بتصوره، بل لا إبهام بالشعور به، كونه حقيقةً وجدانيةً نفسانيةً، يجدها ويتحسّسها كلُّ آدميٍّ، فلا ضيرَ، إذن، بالتعريف اللفظي دون الحقيقي.

وعلى هذا المنوال عرَّف فخر الدين الرازي العلم في **مباحثه المشرقية**[٤]، كما فعل الشيخ الطوسي في شرحه لكتاب **الإشارات**[٥]، وهو ما يُفهم، أيضًا، من سياق الكلام عند ابن سينا، أنّ التعريفَ الموضوعَ للإدراك هو مِنْ باب التوضيح والإشارة، فهو أمر وجداني يُشاهَدْ بالبديهة، وذلك من خلال إيراده لمثال الإنسان المعلق في الهواء الطلْق[٦].

أمّا حصول أو حضور العلم عند العالِم، فقد أكَّد فخر الدين الرازي أنّ «العلم بالشيء لا يحصل إلّا بانطباع صورة المعلوم في العالِم»[٧]، وبذلك يكون قد حصر العلم بالصورة الذهنية، أو الماهية الذهنية التي تحاكي الواقعيات الخارجية. وقد نقد الرازي التعريف القائل: إنّ الإدراك حصولُ شيءٍ مجردٍ لشيءٍ آخر مُجرد، بقوله: «فإنْ قيل: الإدراك حقيقةُ حصولِ شيءٍ مجردٍ لشيء

(١) محمد رضا المظفر، **المنطق** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، لا طبعة، ١٩٩٥م.)، الصفحة ١١١.

(٢) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر مذكور، الجزء ٤، الصفحة ٣.

(٣) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، تحقيق حسن محمد مكي العاملي (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ./ ١٩٩٠م.)، الصفحة ١٧.

(٤) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ./ ١٩٩٠م.)، الجزء ١، الصفحات ٤٥٠ إلى ٤٥٣.

(٥) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، تحقيق حسن زادة الآملي (قم: انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، لا طبعة، ١٤٢٥هـ./ ٢٠٠٥م.)، الجزء ٢، الصفحتان ٤٠٥ و٤٠٦.

(٦) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٣)، الجزء ٢، الصفحتان ٣٤٤ و٣٤٥.

(٧) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣٩.

آخر مجرد مستقل بنفسه، فنقول لمّا كان تجرد المدرَك والمدرِك شرطًا للإدراك، كان الإدراك مغايرًا لهما لا محالة»[1]، لأنّ مُتعلّق العلم هو الحصول في الذهن، وليس الحضور والمشاهدة.

ولا يبتعد ابن سينا عن الرازي في هذا التعريف، فهو يقول: «إدراك الشيء هو أنْ تكون حقيقته متمثّلةً عند المدرِك، يشاهدها ما به يُدرَك. فإمّا أنْ تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرِك إذا أدركَ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية [...] ممّا لا يتحقق أصلًا. أو تكون مثال حقيقته مرتسمًا في ذات المدرِك، غير مباين له، وهو الباقي»[2]. فيكون إدراك الحقيقة الخارجية هو في حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرِك. يورد الطوسي تعليقًا على هذا الكلام لابن سينا: «الشيء المُدْرَك إما أنْ يكون ماديًّا أو لا يكون، فإن كان ماديًّا فحقيقته المتمثلة هي صورة مُنتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعًا ما، وإنْ كان مفارِقًا فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع»[3]، من حقيقتها الخارجية، بل بنوعٍ آخر من الانتزاع.

إنّ مدار العلم عند المناطقة والفلاسفة عمومًا هو «حصول صورة الشيء لدى العقل، أو انطباع صورته في الذهن، سواء كان الشيء كليًّا، أم جزئيًّا، موجودًا، أو معدومًا»[4].

لقد نقل الشيرازي هذه التعاريف عن الفلاسفة في أكثر من موضع من كتبه ونقدها، معتبرًا إيّاها ناقصةً، غير جامعةٍ ولا مانعة. قال في **المفاتيح**: «قالت الفلاسفة: العلم هو انطباع مَثَل الأشياء في النفس المجرّدة عن المادة وغواشيها»[5]. بالطبع، إنّ الشيرازي لا يؤيّد هذا التعريف بالمطلق، بل يضع ملاحظات كثيرةً عليه.

علاقة العلم بالوجود عند الشيرازي

يوافق الشيرازي قول المناطقة والفلاسفة عمومًا، بأنّ تصور العلم أمرٌ بديهي، فالعلم هو من قبيل

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٤٣.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٣٥٩ إلى ٣٦٦.

(٣) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٣.

(٤) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

(٥) محمد صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم محمد خواجوى، تعليق علي النوري (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.)، الجزء ١، الصفحة ٣٤١.
انظر أيضًا: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٩٩، ١٠١، ١٠٨، ١٧٩.
و: محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٢٨٤ إلى ٣٠٠؛ الجزء ٦، الصفحات ٢٢٦، ٢٩٥، ٢٩٦، ٤١٦.

التصورات الضرورية البسيطة، التي لا تركيب فيها؛ ومفهوم العلم ليس أمرًا ماهويًّا يُدرَك أو يُعرف بأجزاء ذاتية له، تكون بمثابة الجنس والفصل المقوِّم والمحصِّل له. يورد الشيرازي كلامًا في هذه المسألة قائلًا: «يشبه أنْ يكون العلم من الحقائق التي إنّيتها عين ماهيتها»[1]. إنّ العلم بالنسبة للشيرازي هو أمرٌ وجودي متشخّص، تدركه النفس بالوجدان، وهو لا يكون كليًّا حتى يناله الحدّ أو الرسم[2].

أمّا انحصار تعريف الفلاسفة للعلم بأنّه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم[3]، فأمرٌ غير مؤيّد من قِبل الشيرازي، وهو يُشْكِلُ عليه، لأنّه تعريفٌ يحصر العلم بالعلم الحصولي، دون الحضوري، وهو ما يوحي به لفظ «صورة»، إذ الصورة صفة حصولية ذهنية، وبالتالي انحصار العلم بالماهيات الحقيقية المُنتزعة من أشياء خارجية. ولا ينكر الشيرازي هذا النوع من العلم، ولكن يرفض تخصيصه به مطلقًا. فحصر الإدراك بالصورة الذهنية الحاكية عن الواقع الموضوعي، هو حصرٌ لبحث مسائله في سياق البحث المعرفي الأبستيمولوجي فقط، وهو نظرٌ منقوص ومضطرب في منظومة الشيرازي الوجودية ـ الأنطولوجية.

إنّ البحث في مسائل الإدراك عند الشيرازي هو بحث أنطو ـ معرفي، على أنّ الأصالة فيه للأنطولوجيا، فالبحث المعرفي هو بحث أنطولوجي، «لأنّ المعرفة هي في نهاية المطاف، ليست سوى الوجود»[4]. فالعلم وجودٌ فعليٌّ، وليس وجودًا بالقوة، فـ «العلم ليس أمرًا سلبيًّا كالتجرد عن المادة، ولا إضافيًّا، بل وجودٌ، ولا كل وجود، بل وجود بالفعل، لا بالقوة»[5].

تميّزت معالجة الشيرازي للإدراك باتّساع أفقها لتشمل الإجابةَ على إشكالية المعرفة العقلية وإمكانيتها، حاله حال الفلاسفة قبله؛ إلّا أنّه توسّع في مسألة الشهود، المرتبط ارتباطًا طوليًّا وجوديًّا مع الإدراك العقلي بناءً على نظريته في أصالة الوجود، ووحدته، وتشكُّكِه في المراتب. إنّ استغراق الشيرازي في الشهود لم يمنعه من أنْ يعزّز التيار العقلاني في معالجة مسألة الإدراك، التي أخذت معنًى مشتركًا في نظرية المعرفة والوجود.

---

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٨.

(٢) «يحتاج بعض الأمور الجليّة إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبّه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخّص معناه، ويزيده كشفًا ووضوحًا، كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء»، وكذلك العلم.
المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٨.

(٣) محمد صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٧٩.

(٤) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية** (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.)، الصفحة ٢٤٩.

(٥) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٧.

وهذا التعريف يُشكّل قطيعةً مع السينوية لينتهي إلى تصور أكثر ديناميكيةً لحقيقة العلم، الذي يتكامل مع نظرة الشيرازي للوجود؛ فالعلم وجودٌ، والوجود حركةٌ دائمة نحو الفعلية، وكذلك العلم له حركة ذاتية تكاملية بفعل النفس المدرِكة. أمّا بالنسبة لابن سينا، فالعلم أمرٌ سلبيٌّ عدميٌّ، إذ إنّ النفس «الناطقة تقف عند نهاية وجود الجواهر العقلية، وهي محتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية، وما يليها من الإفاضات العالية»[1]، وهذا الجوهر العقلي، الذي هو النفس الناطقة، «لمّا كان موجودًا بوسائط كثيرة، مُحْدَثًا بحدوث مادة، كانت كمالاته متأخّرةً عن وجوده، فكان محتاجًا إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها»[2].

لقد ربط الشيرازي بين العلم والوجود، حيث أصبح الوجود ملازمًا لكلِّ مراتب الإدراك الفعلية للنفس الناطقة، التي هي جوهر، ولا مانع من أنْ تتغيّر وتتكامل بلحاظ تراكم المعرفة، ولكن ليس على قاعدة أنّ الإدراك هو السببُ في التغيير الجوهري. فالعلم عند الشيرازي صيرورة الأنا، وتطور الوجود، وهي بذلك كالوجود، بل هي عين الوجود، فنظرية الشيرازي «ترى العالِم صيرورةً متواصلةً، وترى النفس جوهرًا متّسِعًا باستمرار، وبأنّ المعرفة هي شأن وجوديٌّ محض»[3].

انطلاقًا من اعتباره أنّ البحث في العلم هو بحث وجوديٌّ، وأنّ العلم هو وجودٌ، فنَّد الشيرازي مقولة الفلاسفة التي جعلت العلمَ حصولَ الصورةِ عند العاقل، حيث قال: «فلهذا حدّوا [الفلاسفة] العلم بأنّه صورة حاصلة من الشيء في النفس، وهذا الحدُّ غيرُ منتهٍ إلى حدِّ الصحة، لعدم اطراده في كل علم، كعلم النفس بذاتها، وعلمها بنفس تلك الصورة الحاصلة عندها، لاستلزامه كون علم البارئ بالأشياء بحصول أمثالها، لا بحضور أعيانها، بل الحدُّ الصحيح والحقُّ الصريح، هو أنّ العلم عبارة عن وجودِ الشيء المجرد عن المادة لشيء [مجرد]»[4]. إنّ العلم عند الشيرازي هو حضورٌ وليس حصولًا، لأنّ الوجود يتّصف بالحضور، وأنّ الإدراك الحقيقي يكون بالتشخّص، دون الماهية المتّصفة بالأمر الكلّي المفهومي، الحاكي عن الأمور الخارجية.

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٢٧٧ و٢٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٨، تعليقة الطوسي.

(٣) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٨.

(٤) محمد صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٤١.

قياس الوجود الذهني إلى الخارج، وعلاقته بنفس مفهوم الصورة المجرّدة [الحيثية الأولى]

لم يتبلور بحث الوجود الذهني بشكله النهائي إلّا مع الشيرازي، رغم أنّه ورد تلميحًا أو تصريحًا في كلمات الفلاسفة قبله، مثل: ابن سينا في **إلهيات الشفاء**[1]؛ والرازي الّذي هو أوّل من بحث هذه المسألة بشكل واضح ومشخّص، وأفرد لها الفصل السادس في باب الأمور العامة والوجود تحت عنوان: «**إثبات الوجود الذهني**»[2]؛ بالإضافة إلى الخواجة الطوسي الذي سلك مسلك الرازي، حيث قال في **كشف المراد**: «وهو [أي الوجود] ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلّا بطلت الحقيقة، والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»[3].

إنّ العلاقة القائمة بين العلم والوجود والتجرد تحكمها علاقة التساوق، لذلك يُشكِّل بحث «الوجود الذهني» بحثًا في الظواهر الذهنية الوجودية، التي لها منشأ الآثار الوجودية الخارجية، ويُشكِّل بحث «الذهني» بحثًا في ما لا يكون منشأً للآثار، بناء على القول بالرابطة الماهوية بين الذهن والعين[4].

ما هي حقيقة الوجود الذهني؟ وكيف يتمايز عن الماهية المدرَكة، التي هي ماهية المعلوم، والتي هي بدورها غير واقعية العلم؟ أجاب الشيرازي عن ذلك بوضوح ودقة عالية غير مسبوقة عند الفلاسفة قبله، فقد أورد التالي: «إنّ الذي يُطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما، هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرِكه، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية، ويقال له: المعلوم بالذات. وثانيها، هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرِكه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو المعلوم بالعرض. فإذا قيل: العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرِك، أُريد به المعلوم به الأمرُ الخارج من القوة المدرِكة كالسماء والأرض [...] وإذا قيل: العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرِك عُني به العلمُ الذي هو نفس المعلوم، لا

(١) ابن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم بيومي مدكور (قم: منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ./ ٢٠٠٩م.)، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

(٢) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٣٠.

(٣) نصير الدين الطوسي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، شرح العلامة الحسن بن يوسف الحلي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ./١٩٨٨م.)، الصفحة ١٠.

(٤) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب علي الموسوي، مراجعة خنجر حمية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م)، الجزء ٣، الصفحة ١٥.

شيء غيره»[1].

يميّز الشيرازي بين نوعَين من المعلوم: المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض، وفهمهما مقدمة ضرورية لتحديد الوجود الذهني وحقيقته، الذي هو غير ماهية المعلوم، وغير الصورة الحاصلة عند النفس. يوجد أربعة أمور لا بدّ من التمييز بينها:

١. واقعية العلم.

٢. واقعية المعلوم.

٣. ماهية العلم.

٤. ماهية المعلوم.

لكن قبل تشريح هذه المفاهيم، وبهدف الوصول إلى ما قصده الشيرازي، لا بدّ من نقل ما أفاده العلامة عبد الرسول عبوديّت من فهمه لنصوص الشيرازي نفسه، الأمر الّذي يُشكّل فهمًا مسبقًا ضروريًّا لمعرفة ما نقصده من المفاهيم الواردة أعلاه؛ لأنّ تشريح هذه المفاهيم، وبالطريقة التي نسلكها قلّما وُجِدت على هذا الشكل[2] في مؤلّفات الشيرازي.

ينقل العلامة عبوديّت في كتابه **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية** ما مفاده أنّ صدر الدين الشيرازي يرى أنّ الصورة الذهنية هي من المعلوم بالعرض، فهي معلومة بتوسّط أمرٍ آخر، ولكن هذه الواسطة ليست صورةً أخرى حتّى يلزم من ذلك التسلسل، بل هي نفس العلم؛ فواقع العلم معلومٌ بنفسه وبلا واسطة، أي هو المعلوم بالذات، والصورة الذهنية المعلومة هي المعلوم بواسطة واقعِ العلم، فهي من المعلوم بالعرض، كالواقع الخارجي المعلوم، أيضًا، بالعرض[3]. تنبع أهمية هذا النقل من إيضاحه الفهم المُلتبس لكلام الشيرازي أحيانًا، إذ يفهم البعضُ أنّ الصورة الذهنية هي من المعلوم بالذات، وذلك بسبب عدم التفاتهم إلى الحيثية المقصودة في تقسيم العلم وحقيقته، بحسب سياق الكلام؛ الأمر الذي سوف يُذكر في سياق نتائج هذه الفقرة،

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٥١.

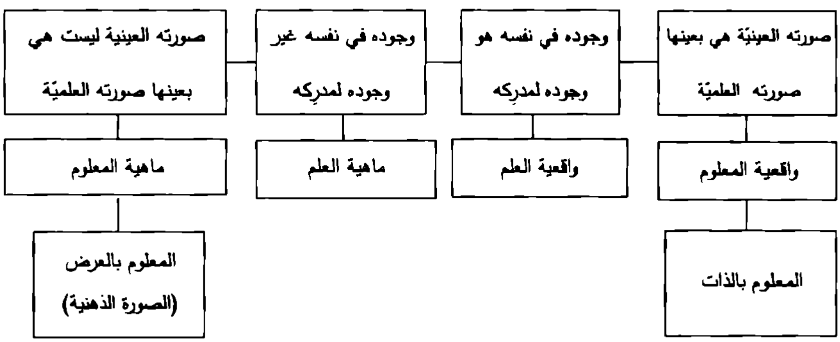
(٢) من المعروف غزارة الإنتاج الفكري للشيرازي، وكثرة كُتبه ورسائله، التي تمتاز أحيانًا بتعقيد العبارة وضغطها، وكثيرًا ما تتميّز بالإجمال دون التفصيل. كما من المعروف، أيضًا، أنّ اللغة الفلسفية والفكرية لصدر الدين الشيرازي تشكّل بحدِّ ذاتها عائقًا لا يمكن إغفاله أحيانًا. لذلك حاولنا فهم النص الأساسي للشيرازي، بالإضافة إلى ما قدّمه العلامة عبوديّت من تأويلٍ وفهمٍ لهذه النصوص؛ بالإضافة إلى فكّ المُعقّد منها لتسهيل فهمها؛ وفي هذا المجال، لا بدّ من الإشارة إلى ما تمتّع به العلامة عبوديّت من قدرة على الشرح والتنقيب.

(٣) عبد الرسول عُبوديّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٧٩.

بعد تشريح المفاهيم الآنفة الذكر.

الآن، وبعد هذه الإيضاحات، نقول: فالذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرِكه، هو واقعية العلم، وأما صورته العينية التي هي بعينها صورته العلمية، فهو واقعية المعلوم، وهو الذي يقال له المعلوم بالذات. فالمعلوم بالذات هو واقعية المعلوم، وليس ماهية المعلوم، أي ليست صورته الذهنية، والتي هي أيضًا المعلوم بالعرض. وعليه، فإنّ الذي وجوده في نفسه غيرُ وجودِه لمدركه، هو ماهية العلم، الذي صورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو ماهية المعلوم، وهي المعلومة بالعرض. وبما أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هي واقعية العلم، وواقعية المعلوم، فالمعلوم عنده هو المعلوم بالذات، لا المعلوم بالعرض، الذي هو الصورة المجردة.

ونُمثِّل لذلك بالرسم البياني الآتي:



إنّ هذا الفهم للمعلوم بالذات، دون المعلوم بالعرض، يعارض تمامًا نظرية التطابق عند ابن سينا القائل: «إنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البتّة، وماهيته محفوظة سواء نُسِبَتْ إلى إدراك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي»[1]. إنّ نظرية التطابق بين العلم والمعلوم تعود إلى الوجود الذهني لماهية المعلوم، وليس لواقعية المعلوم، فلو فرضنا، مثلًا، العلمَ بالممتنع كشريك الباريء، فإنّنا قد نظفر بماهيّة له هي ماهية المعلوم، إلّا أنّنا لن نظفر له بواقعيةٍ هي واقعية المعلوم؛ إذًا، فالتطابق بين العلم والمعلوم يرجع إلى الماهية، وليس إلى الواقعيّة. إنّ معنى التطابق هو أنّ ما تصوّرناه في النفس، هو نفس الشيء الموجود في الخارج، وأنّ نفس ذلك الشيء الموجود في الخارج هو الذي تصوّرناه، لا أنّ الموجود في الخارج شيءٌ،

(١) ابن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤٠.

وما تصوّرناه عنه هو شيء آخر، بمعنى أنّ الحقيقة الخارجية تنقلب إلى حقيقة ذهنية، أي إنّ ماهية الواقع الخارجي، تنقلب إلى ماهية ذهنية. وبذلك يكون التطابق هو تعبيرٌ عن الوحدة الماهوية بين الذهن والعين، وهو بالطبع أمرٌ مبنيٌّ على أصالة الماهية، الذي يرفضه الشيرازي، وعليه «إنّ الانطباق هو العينية والوحدة الماهوية بين الذهن والعين، أي إنّه لأجل انطباق واقعية على واقعية أخرى، لا بدّ، مضافًا إلى الوحدة الماهوية بين الأمرَين، من قيام التطابق بين الوجود الذهني للماهية المذكورة، والواقعية الأخرى وهي الوجود الخارجي لها»[1].

يستدلّ الشيرازي على أنّ العلم هو المعلوم بالذات (واقعية المعلوم)، وليس المعلوم بالعرض، الذي هو نفس الصورة الذهنية أو الماهية الذهنية الحاكية عن الماهية الخارجية، والتي يُطلق عليها اسم: ماهية المعلوم أو العلم الحصولي؛ يستدل على ذلك بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، لأنّ تحقق العلم الحصولي في النفس مستلزِمٌ لثلاثة أمور:

ـ الأمر الأوّل: واقع العلم.

ـ الأمر الثاني: ماهية المعلوم، الموجود من خلال واقع العلم بنحوٍ ذهنيٍّ، أو طبقًا للاصطلاح هو الموجود في ظلٍّ هذه الواقعية لا معها.

ـ الأمر الثالث: ماهية العلم، أو بعبارة أخرى الماهية المقارنة للعلم، والموجودة مع واقع العلم المذكور بنحوٍ خارجيٍّ.

فبناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإنّ ما هو الأصيل وما هو الموجود بنحو الحقيقة، ويُمكن للنفس أنْ تناله هو نفس واقع العلم، لا ماهية من الماهيات، سواء أكانت تلك الماهية هي ماهية المعلوم الموجودة بنحوٍ ذهنيٍّ في ظلٍّ واقع العلم، أو كانت ماهية العلم الموجودة في النفس بنحوٍ خارجيٍّ ضمن واقع العلم؛ إذًا، ماهية المعلوم في الذهن هي، أيضًا، أمرٌ اعتباريٌّ، وليست موجودةً في النفس على نحو الحقيقة، ولا هي في الحقيقة ممّا يُلتقط أو يقبل الحضور.

وعليه، فواقع العلم لمّا كان حاضرًا في النفس، ومعلومًا بالعلم الحضوري، فهو كأيّ علمٍ حضوريٍّ معلومٌ بنفسه وبلا واسطة؛ أي هو المعلوم بالذات، وماهية المعلوم، التي تُعلمُ بواسطة حضور واقعية العلم عند النفس هي المعلوم بالعرض[2].

(١) عبد الرسول عُبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٨.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٢٨٠ و٢٨١.

إذًا الوجود الذهني عند الشيرازي، يتحقّق بالمعلوم بالذات، الذي هو واقعية المعلوم المجردة المتَّحدة مع واقعية العلم المجردة، لذلك قال الشيرازي: «العلم ليس عبارةً عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر، حتى يكون إذا تصوّرنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له، بل العلم عبارة عن نحوِ وجودِ أمرٍ مجردٍ عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوره بالكُنه إلّا بنفس هويته الموجودة لا مثال ذهني له»[1] إذ إنّ نفس مفهوم الصورة المجردة هو مفهوم الماهية للمعلوم، أي هو المعلوم بالعرض، وهذا بالطبع ليس العلم عند الشيرازي، بل هو حضور مجرد عند مجرد، أي حضور واقعية العلم المجردة عند واقعية المعلوم المجردة، على أنّ هذه الواقعية للمعلوم هي بعينها الوجود الذهني، المتّحد مع واقعية العلم في الخارج، والذي هو الوجود الخارجي.

وبناءً على ما تقدم، فإنّ وجود الواقعيتَين وجودٌ واحد بمرتبتَين: الأول: هو الوجود الذهني، والثاني: هو الوجود العيني، ومن هنا يمكننا فهم ما الذي قصده الشيرازي عند إثباته للوجود الذهني، عندما قال: «إنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلٍّ واحد من الناس وجودًا أو ظهورًا آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهني، مظهرُه بل مُظهِره المدارِك العقلية والمشاعر الحسية»[2].

إنّ الفهم العميق للوجود الذهني الذي وضعه الشيرازي، يفيد أنّ العلم ليس عبارةً عن تحصيل ماهية المعلوم عبر الصورة الذهنية للجواهر وأعراضها، والذي هو عبارة عن اتصال بين ماهيّتَين: ذهنية وخارجية، تشوبهما المواد العدمية، حيث يكون العلم عندئذٍ من باب المقولة والكيف النفساني، بل العلم هو عبارة عن اتصال وجودي يتّسمُ بالحضور والتجرّد، ولا شأن له بالمقولة وبالوضع، فقد قال الشيرازي: «فلا عِلْمَ لأحدٍ بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقةِ إلّا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج [...] إنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مُدرَكًا، ومُنالًا لشيء يدركه، وبناله ذلك الشيء، بل وجودٌ غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة، فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك»[3].

ومن المحاولات الناجحة في هذا المجال، ما لجأ إليه صاحب كتاب **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، العلامة عبد الرسول عبوديّت، الذي اعتبر تقسيم العلم إلى حضوري

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٤.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٦٣.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٢٩٨ و٢٩٩.

وحصولي أمرًا نسبيًّا عندما حفر في معنى الحصولي؛ إذ أكّد أنّ العالِم يواجه في العلم الحصولي، معلومَيْن:

ـ المعلوم الأوّل: وهو المعلوم مع الواسطة أو المعلوم الذي يكون، وبسبب كونه معلومًا، علمًا مغايرًا للمعلوم، وهو ما يُطلق عليه «المعلوم بالعرض»، وهو نفسه المعلوم بالعلم الحصولي.

ـ المعلوم الثاني: وهو المعلوم بلا واسطةٍ، أو نفس واقعية العلم الذي يكون معلومًا بنفسه دون توسّط علمٍ آخر، وهو الذي يُطلق عليه «المعلوم بالذات».

وعليه يكون المعلوم بالذات بنفسه معلومٌ بالعلم الحضوري، لا الحصولي(١)؛ وإنْ كان يمكننا القول، من جهة أخرى، إنّ المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هو نفس مفهوم الماهية الذهنية المقابِلة للماهية الخارجية، على اعتبار أنّ العلم الحصولي هو بالأصل وبالذات اعتبار عقلي ينتزعه الذهن، وإلّا فالعلم في حقيقته أمر حضوري وجودي؛ وبناءً عليه، فإن تقسيم العلم إلى الحضوري والحصولي إنّما يحصل بالمقايسة مع المعلوم بالعرض(٢)؛ أمّا عند المقايسة إلى المعلوم بالذات، فلا وجود إلّا لحقيقة العلم، أي العلم باعتباره حضورًا، أو على ما يُعبّر عبوديت: «إنّ حقيقة العلم ليست سوى الواقعية الحاضرة عند الشيء أو بعبارة أخرى العلمُ نحوُ وجودٍ لهذه الواقعية»(٣).

اعتبار الوجود الذهني في نفسه، غير مقاسٍ إلى الخارج [الحيثية الثانية]

وهي الحيثية التي تعتبر الوجود الذهني وجودًا مِثاليًّا أو عقليًّا للمصداق المادي، واتصلت به النفس اتصالًا وجوديًّا اتحاديًّا، أو الحيثية التي تبحث العلم من حيث انقسامه إلى الحصولي والحضوري، وأسبقية كل علم حصولي بآخر حضوري؛ بالإضافة إلى بحث العلاقة القائمة بين الحصولي والحضوري.

وقد حقَّقنا سابقًا أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هو حضورٌ وليس حصولًا، لأنّ الوجود يتَّصف بالحضور، وأنّ الإدراك الحقيقي يكون بالتشخّص، دون الماهية المتَّصفة بالأمر الكلِّي

(١) عبد الرسول عُبوديّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢١٣.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢١٤.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢١٥.

المفهومي، الحاكي عن الأمور الخارجية، إذ «الوجود ليس بنفسه طبيعةً جنسيةً أو نوعيةً، حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخّصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضية إلى الأصناف، بل كلُّ علمٍ هويةٌ شخصية بسيطة مندرجة تحت معنًى كلي ذاتي»[1]، أي إنّ العلم غير مندرج تحت هوية ماهوية، لذلك فإنّ تقسيم العلم: «عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده [العلم] مع المعلوم، كاتحاد الوجود مع الماهية»[2].

وضع الحكماء تعريفات عديدة لكلٍّ من العلم الحصولي والعلم الحضوري بناءً على الحيثيّة التي اعتمِدت في التقسيم الأوّلي للعلم إلى قسمَيْه. فإذا كانت حيثيّة التقسيم هي بلحاظ المعلوم، فيكون إدراكه بالواسطة هو الحصولي، ويكون إدراكه من غير واسطة هو الحضوري؛ بمعنى إذا كان المعلوم حاضرًا لدى العالِم بوساطة المفهوم أو الصورة الذهنية، فهو الحصولي؛ وأمّا إذا كان المعلوم حاضرًا لدى العالِم دون وساطة المفهوم أو الصورة الذهنية، فهو الحضوري. فللحصولي، من هذه الحيثية، ثلاثة أركان: المدرِك أو النفس، والمدرَك الخارجي، والصورة الذهنية الحاكية عن الأشياء الخارجية التي تقع في فضاء الذهن؛ فتكون الصورة الذهنية هي الواسطة في الإدراك بين المدرِك والمدرَك. أمّا الحضوري، من هذه الحيثيّة، فله ركنان أساسيّان: المدرِك والمدرَك فقط، دون الواسطة، لذا، قال جوادي آملي: «تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري يتمّ أحيانًا عن طريق انقسامه إلى علم من غير واسطة، وعلم مع الواسطة، فيُعرَّف المعلوم من غير واسطة بالمعلوم الحضوري، والمعلوم مع الواسطة بالمعلوم الحصولي»[3].

أمّا إذا كانت حيثيّة التقسيم هي بلحاظ الوجود، فيكون إدراكُ عينِ الوجودِ هو العلم الحضوري، ويكون إدراكُ مفهومِه هو العلم الحصولي. فمعلوميّة الوجود بالعلم الحضوري تعني أنّ العلم والمعلوم أمرٌ واحد بالحقيقة والواقع، ومثاله علم النفس بذاتها، وبقواها، وبأوصافها، وبأفعالها الإدراكية والتحريكية. أمّا معلوميّة المفهوم، فتعني أنّ العلم والمعلوم أمران منفصلان، وإنْ اتَّحدا في الوجود بناءً لنظرية اتحاد العاقل والمعقول. فكما أنّ الماهية تكون موجودةً في الخارج متحدةً مع الوجود، مع كونها في عالَم الذهن والاعتبار متمايزةً عن الوجود، وكذلك المعلوم، فهو وإنْ كان متحدًا مع العالَم في الخارج، إلّا أنّه ليس كذلك في عالَم الذهن والاعتبار، فهو متمايز عن العالِم، وبناءً عليه، «فإذا كان الوجود معلومًا فذلك العلم الحضوري، وإذا كان

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٨٢.

(٣) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر (بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.)، الصفحة ٢٠.

المفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضًا، فذلك العلم حصولي»[1].

إنّ للشيرازي، من هذه الحيثيّة، كلامًا واضحًا، يمكن اعتباره بمثابة التعريف للعِلْمَين، فهو يقول: «العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفسُ وجوده العلمي نفسَ وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا النفسانية وأحكامها، وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجودُه العلمي غيرَ وجوده العيني كعلمه بالأشياء الخارجية عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية، كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك، ويقال له: «العلم الحادث» و«العلم الحصولي الانفعالي»»[2].

بناءً على ما تقدّم، وعلى أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هي عينُ الحضور والوجود، اللذَين هما عين التجرّد، واتّكاءً على نظريّتَيْه في الاتحاد بين العاقل والمعقول، والوجود الذهني، يمكننا الاستنتاج أنّ العلم الحصولي في نهاية المطاف يعود إلى العلم الحضوري، وهو ما يُعبَّر عنه «بأسبقية العلم الحصولي بالعلم الحضوري»؛ وعليه يكون العلم في حقيقته، إشراقًا ونورًا، الأمر الذي يُظهِر ملامح الحكمة الإشراقية للسُّهروردي في حكمة الشيرازي، على ما يذكر هنري كوربان (H. Corbin) في مقدمته على كتاب **المشاعر** للشيرازي، الذي يضيف: «إنّ مفاهيم الحضور والعلم الحضوري يتعارضان من جهة، مع مفاهيم العلم الصوري، وهو العلم التصويري للموضوع بواسطة الشكل والمميزات، ويتَّحدان من جهة أخرى مع مفاهيم العلم الإشراقي والحضور الإشراقي، اللذَين يتغلّبان على هذه العلوم الماورائية»[3]، كما تظهر ملامح المنهج العرفاني في مسألة العلم عند الشيرازي، إذ إنّ المنهج المذكور هو منهج ذوقي، وكشفي، يتبين فيه أنّ العلم هو من باب «التحسُّس المباشر لموضوع المعرفة مما يطلق عليه العلم الحضوري، بخلاف ما عليه طريقة العقل التي تجرد الصُّوَرَ من موضوع المعرفة، وتؤسس لها علمًا حصوليًّا هو عبارة عن إدراك غير مباشر للموضوع»[4].

إذًا، فالعلم الحصولي مرجعه في نهاية المطاف إلى العلم الحضوري، إذ «العلم الحصولي اعتبارٌ عقليٌّ يضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري، هو موجود مِثالي أو عقلي حاضر

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

(2) محمد صدر الدين الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.)، الصفحة ٤٣.

(3) محمد صدر الدين الشيرازي، **كتاب المشاعر**، تقديم هنري كوربان، ترجمة ابتسام الحموي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.)، الصفحة ١٦.

(4) يحي محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام** (لندن؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.)، الصفحة ٢٢٩.

بوجوده الخارجي للمدرِك»[1]. أو كما يُعبّر عبوديت: «والنتيجة أنّ الشرط في تحقق العلم الحضوري هو الحضور، وأمّا تحقق العلم الحصولي فشرطُه الحضور المقارن للانطباق»[2]؛ إذن، فأمر العلم الحصولي هو أمرٌ حضوريٌّ بالأصل، إلّا أنّ الحاجة إليه هي حاجةُ انطباق.

وهذا، بالطبع، ما يُفهم من كلام الشيرازي نفسه، الذي يعتبر المفاهيم والصور الذهنية الحاضرة عند النفس، سواء كانت عقليةً، أو خياليّةً، أو حسِّيةً، أمورًا ينتزعها العقل بالضرورة من حضور ذات النفس لنفسها، بحسب مرتبتها الوجودية المثالية أو العقلية. فالعلم الحصولي مُنتزع عن تلك المجردات المثالية والعقلية للنفس، وهي الواقعيات المعلومة، والمُعبّر عنها بالمعلوم بالذات، وليس منتزعًا عن المعلوم بالعرض، الذي هو الوجود المادي الخارجي، والذي هو غائب عن العالِم، مجهول له، لذلك قال الشيرازي: «لا ريب في أنّ النفس لا تنال شيئًا من معلوماتها إلّا بعد وجودها للنفس، ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم، سواء كان جزئيًّا أو كليًّا، قائمًا بالنفس ومن مراتب وجودها، فالنفس لا تنال شيئًا إلّا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها»[3].

فعلم النفس بذاتها علمًا حضوريًّا، هو بمثابة المقدمة الضرورية اللازمة لإدراك بقية العلوم، التي تحضر في ذاتها. وحيث أنّ إدراك الذات لذاتها يكون حضوريًّا، فإنّ إدراكها للمعلومات الحاضرة عندها، يكون أيضًا بالأصالة علمًا حضوريًا، ثم تقوم بعد ذلك القِوى العقلية بانتزاع المفهوم الحصولي. لذا، فمصدر كلّ العلوم الحصولية هي علوم حضورية حاضرة في صقع[4] النفس وملكوتها، بحسب تجرد النفس في المراتب المثالية والعقلية، لذلك، فإنّ تصور الأشياء الخارجية «عند تصور النفس إيّاها تكون في صقعٍ من ملكوت النفس من غير حلولٍ فيها»[5]، لأنّ «نقطة البدء في علم المعرفة هو المعرفة الشهودية لنفس العارِف، أي النفس، لأنّ الروح خلاصة عالَم الخلقة بالإضافة إلى كونها حاويةً للعوالِم الثلاثة: الطبع والمِثال والعقل»[6].

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق وتصحيح غلام رضا الفياضي (قم: مركز انتشارات مؤسسة آموزش وبزوهش امام خميني، لا طبعة، ١٣٨٢ه./ ١٩٦٢م.)، الجزء ٤، الصفحتان ٩٣١ و٩٣٢.

(٢) عبد الرسول عُبوديّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢١٦.

(٣) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٠٢.

(٤) «الصُّقْعُ، بالضم: الناحية»، أي إنّ العلوم حاضرةٌ ناحية النفس.
محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.) الجزء ٢، الصفحة ٩٨٩.

(٥) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٠٨.

(٦) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٥.

والنتيجة ممّا تقدّم، أنّ الشرط في تحقّق العلم الحضوري هو الحضور، وهو أمرٌ ذاتيٌّ له، كما هو حاصل في علم النفس بذاتها، وبأحوالها، وبقواها، وبآلاتها. إنّ الشرط في تحقّق العلم الحصولي هو حضوره في صقع النفس على وجه الانطباق، كما هو حاصل في إدراك الأمور الخارجة عن النفس؛ وبناءً عليه، يظهر أنّ الحضور هو شرط لتحقق أي نوع من العلم، وبالتالي إرجاع كل الإدراكات الحصولية والحضورية إلى العلم الحضوري عينه، وبدون ذلك لا تتحقّق العلوم مطلقًا، فلا عالِم، ولا معلوم بالذات، ولا معلوم بالعرض.

أمّا كيفية هذا الحضور، فيذكره الشيرازي نفسه في مواضع عديدة من كتبه[1]، نذكر واحدة منها، فقد قال: «لا بدّ في تحقّق العالِمية والمعلومية بين شيئَين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود، فيكون كلُّ شيئَين [تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي] أحدهما عالِمًا بالآخر [...] فإنّ تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر، وانكشافه عليه، وهي تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني، وذات العالِم، كما في علم النفس بذاتها وبصفاتها وبقواها، وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالِم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها، ويقال له العلم الحصولي»[2]. فالحضور بين العالِم والمعلوم، سواء في العلم الحصولي أو الحضوري، هو من قبيل العلاقة الذاتية بينهما بحسب الوجود، ولم يقلْ بحسب المفهوم، وهذا يعود بالطبع إلى حقيقة العلم عند الشيرازي.

وهذه العلاقة الذاتية هي علاقة اتّحادية، لا انضمامية، وهي كالعلاقة القائمة بين المادة والصورة. كما أنّها علاقة وجودية بين شيئَين، والعلاقة الوجودية بين شيئَين لا تكون إلّا بالتجرد، إذ المُجرّدات حاضرة وجوديًّا عند بعضها على وجه البساطة، أمّا الاتحاد بين الماديات، فليست بينها علاقة اتّحادية وجودية، لغيبة كلِّ جزءٍ فيها عن بقية الأجزاء؛ لذلك فإنّ العلاقة التي تقوم بين العالِم والمعلوم مطلقًا هي علاقة وجودية مجردة، وهي عين الحضور عند بعضها. وعليه، ترجع كلُّ الإدراكات إلى العلوم الحضورية.

ومن هنا يُعلم كيف أنّ الشيرازي أدخل العلم مطلقًا داخل الدائرة الإشراقية من حيث الثبوت، وإنْ أعطاها بُعدًا عقليًّا من حيث الإثبات. إنّ الشيرازي: «عرَّف العلم بوجه فلسفي

(١) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٥٠؛ والجزء ٨، الصفحة ٢٥١؛ محمد صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح محمد خواجوى، تقديم بيدارفر (قم: انتشارات بيدار، لا طبعة، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٢٦١؛ محمد صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٨٥.

(٢) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٦٣.

داخل دائرة العرفان، فالمعرفة عنده أولًا وبالذات عرفانيّة، وبالعرض مشّائية»[١]، فالعلم والإدراك هما عبارة عن أمر شهودي، ويصف هذا النوع من الفهم بـ «الحكمة المتعالية»[٢].

إذا كانت نهاية العلم الحصولي هي مرجعيّته للعلم الحضوري، فكيف يكون ذلك من حيث الآلية والإجراء؟ أو بتعبير آخر كيف تُرْجِع أحكامَ صورةِ المعلوم، أي الماهية الذهنية، إلى وجود العلم، أي واقعية العلم الحضورية؟

بناءً على كلِّ ما تقدّم من فهمنا للمصطلحات الأربعة الآنفة الذكر:

١. واقعية العلم.

٢. واقعية المعلوم.

٣. ماهية العلم.

٤. ماهية المعلوم.

يمكننا القول إنّ كون واقع العلم معلومًا بالذات، وكون ماهية المعلوم معلومًا بالعرض، هما من نتائج مقولة: «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» الأمر الذي يعني أنّ هذه الماهية الخارجية للواقع الخارجي الحاكي عنها، هي بالصورة لهذا الواقع؛ لا أنّها، أي الماهية الخارجية، هي نفس الواقع؛ وبناءً عليه، يمكن إرجاع أحكام الماهيات المذكورة إلى الواقع، كما هو الحال، مثلًا، في كثرة الماهيات في الذهن التي تُعتبر صورةً عن الكثرة التشكيكية في الواقع الخارجي؛ أو كما الحال في إرجاع الأحكام المنسوبة إلى الماهية الذهنية إلى واقعية العلم استنادًا إلى الاعتقاد بأنّ المعلوم بالذات هو واقعية العلم، لا الماهية الذهنية للمعلوم.

ومن النتائج القائمة على ذلك، ما يكتبه العلامة عبوديّت:

١. إرجاع الوحدة الماهوية بين الذهن والعين إلى نفس الوحدة العينيّة بين واقع العلم وواقع المعلوم؛ وبالتالي إرجاع التطابق الماهوي إلى التطابق الوجوديِّ العينيِّ.

٢. إرجاع الماهية الذهنية للمعلوم، في مقام العلم الحصولي، وبالتالي إرجاع الوجود الذهني للماهية المعلومة إلى الوجود الأفضل للماهية المعلومة.

(١) شهرام بازوكي، «المعرفة العرفانية عند الملا صدرا»، مجلة المحجة، العدد صفر (بيروت: المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة بالتعاون مع دار الهادي، حزيران ٢٠٠١م.)، الصفحة ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢.

٣. إرجاع أنحاء إدراك الماهية الذهنية، سواء أكانت حسيّةً أو خياليةً أو عقليةً، إلى أنحاء واقع العلم؛ فإنّ كان واقع العلم على نحو المِثال حسّيًا، فإنّ ماهية المعلوم التي تكون مثله موجودة في الذهن يُمكن إدراكها بنحوٍ جزئيٍّ حسيٍّ؛ وإنْ كان واقع العلم خياليًّا، فإنّ الماهية المذكورة يُمكن إدراكها بنحوٍ جزئيٍّ خياليٍّ؛ وإنْ كان من المُجرّد العقلي، فإنّ هذه الماهية تُدرَكُ بنحوٍ عقليٍّ كليٍّ[1].

وهنا يبرز إشكال حول العلم الحضوري بالواقعيات المادية، لأنّه من غير الممكن للأجسام والأعراض الجسمانية أنْ يكون لها حضور عند سائر الواقعيات. يقوم هذا الإشكال على أساس أنّ الشيء الذي لا يكون حاضرًا لدى ذاته، لا يكون حاضرًا لدى غيره[2]، إذ إنّ الواقعية الفاقدة للعلم الحضوري بنفسها، لا يمكن أنْ تكون معلومةً حضوريًّا لغيرها؛ يذكر الشيرازي هذا الإشكال، فيقول: «وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يُنال له شيء آخر، والنيل والدرك من لوازم العلم»[3]؛ إنّ الجسم لا وجود له بذاته، لأنّ الوجود أمرٌ مجرد، والجسم ليس كذلك، فينتج أنّ الأمر المادي لا يُدرِك، ولا يُدرَك بالعلم الحضوري.

أما جواب الإشكال، فقد ورد في كلام الشيرازي نفسه: «فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلّا بصورة غير الوضعية المادية التي في الخارج»[4]، فالواقعية المادية الخارجية هي المعلوم بالعرض، المُعبر عنه بالماهية الخارجية للمعلوم، وليس وجوده، أي ليس وجود المعلوم، بل وجود المعلوم ممّا لا يُدرَك إلّا بالعلم الحضوري وهو المعلوم بالذات، الحاضر عند النفس الناطقة، وهو واقعية المعلوم المجردة، التي ينالها الإدراك. فالمعرفة الحضورية بعالَم الحس سابقة على المعرفة الحصولية به، «فالمعرفة الشهودية للجانب الطبيعي نفسها، بدايةُ اتصالٍ بعالَم الطبيعة وطريق إثبات وجودها [...] وما يدركه الإنسان بالعلم الشهودي هو المحسوس بالذات منه، وما يُعرف عن الطبيعة الخارجية على ضوئه يُسمّى المحسوس بالعرض»[5].

إنّ العلم الحضوري بالأمر المادي، هو بالحقيقة العلم الحضوري بالمجرد المِثالي للأمر

(١) عبد الرسول عُبوديّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٢٨٣ و٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٦.

(٣) محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٨.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٨.

(٥) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٨.

المحسوس، كما هو الحال في العلم الحضوري الخيالي والعقلي، ويُطلِق الشيرازي على العلم الحضوري الحسي تسمية الحس أو الإحساس، وعلى العلم الحضوري الخيالي تسمية الخيال أو التخيل، وعلى العلم الحضوري العقلي تسمية العقل أو التعقّل[1].

خاتمة

في خلاصة الكلام، لا يستطيع المرء أنْ يغوص في عمق مباحث العلم في مدرسة الحكمة المتعالية، من دون أنْ تتبلور لديه مجموعةٌ من الأُسس التي تُبْنى عليها عمارةُ الرؤية الشيرازية في النظر إلى العلم الحصولي والعلم الحضوري؛ حيث على الباحث أنْ يجيب على عدّة أسئلة وجودية ومعرفية، وذلك في إطار وضع الاستنتاجات الخاصة في مسألة العلم عند الشيرازي.

تتمحورُ الإجابات التأسيسية لبناء نظامٍ معرفيٍّ وجوديٍّ، ضمن النظام الفلسفي الكلي لمدرسة الحكمة المتعالية، تتمحورُ حول المباني الوجودية التي أقرّها، وبرهن عليها الشيرازي في طيات مؤلّفاته، والتي يمكن اختصارها على الشكل الآتي:

- ارتباط العلم الحصولي والحضوري عند الشيرازي بعناصر أساسية في نظامه الفلسفي، سيما مباحث: أصالة الوجود وتشكُّكه في المراتب، والوجود الذهني، وحقيقة العلم المرتبطة بالعلم الحضوري.

- وَضَعَ الشيرازي الأُسسَ العقلية للوحدة الوجودية بين الذات والموضوع في عين هذه الثنائية التشكيكية؛ فجَعَلَ الإدراكَ وجودًا، حيث اعتبر أنّ الأصالة في العلم للحضور، وأنّ الاعتبار فيه للحصول.

- اعتبار حقيقة العلم حقيقةً أنطولوجيةً، حيث المعرفة هي في نهاية المطاف، ليست سوى الوجود.

ولا يمكن، في الوقت عينه، إلّا الاعتراف للشيرازي بعظمة نتائجه الفلسفية الوجودية، وخاصة تلك المتعلقة بالوجود الذهني، والحيثيات الدقيقة التي أُعتُبِرت في معالجة قضية الحصولي والحضوري، لنستنتج معه أنّ العلم بالأصالة وبالذات هو علمٌ حضوريٌّ وجوديٌّ فعليٌّ، وهو بالاعتبار والعرض هو علم انطباقي حصولي انفعالي؛ هذه الحيثيات، هي:

(١) عبد الرسول عُبوديّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٤.

ـ حيثية قياسه (الوجود الذهني) إلى الخارج، وعلاقته بنفس مفهوم الصورة المجرّدة، فلا يكون منشأً للآثار المترتّبة على الوجود الخارجي، بل يكون من تلك الحيثية المعلومَ بالذات، الذي هو واقعية المعلوم المجردة المتَّحدة مع واقعية العلم المجردة، والذي هو غير ماهية المعلوم، أي المعلوم بالعرض؛

ـ حيثية اعتباره في نفسه، غير مقاسٍ إلى الخارج، وأن له من الآثار الخارجية المترتِّبة على وجوده المرتبي؛ فإذا نُظِرَ إليه من حيث الماهية، كانت قضيةُ «اتّحاد العقل والعاقل والمعقول». أمّا إذا نُظِرَ إليه من حيث كيفية تشكّله، كانت قضية انقسام العلم إلى الحصولي والحضوري، وأسبقية كل علم حصولي بآخر حضوري.

قراءة في أصالة الوجود
على ضوء كتاب «النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية»

أحمد جابر(*)

تستمرّ مدرسة ملاّ صدرا في اجتذاب الباحثين والمحقّقين على الرغم من مرور قرون على تأسيسها. وتظلّ مبانيها الأساسيّة ـ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة والوجود المشكّك ـ مدار النقاشات الفلسفيّة التي تُطرح على ضوء مدرسة الحكمة المتعالية. ذهبت محاولات تجديديّة في الفلسفة إلى اقتراح تنويعات إضافيّة على الأساس الصدرائيّة تلك، فكان أن جذبت هي الأخرى اهتمام المتابعين الذي تصدّوا لدعمها أو دحضها، ممّا خلق ميدانًا جديدًا للبحث الفلسفيّ يؤكّد على عمق المدرسة الصدرائيّة واستمرار نبضها إلى اليوم.

مصطلحات مفتاحيّة: ملّا صدرا؛ العرفان النظريّ؛ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ الحكمة المتعالية؛ عبد الرسول عبوديّت؛ غلام رضا الفياضي؛ محمّد تقي مصباح اليزدي.

تعتبر الحكمة المتعالية من المدارس الفلسفية التي تركت أثرًا عميقًا في مسار الفلسفة الإسلامية بعد المدرستَين المشّائية والإشراقيّة، بل يمكن القول إنّها تربّعت على عرش الفلسفة الإسلاميّة بعد المدرستَين الآنفتَي الذكر، خصوصًا في حوزة الدراسات الفلسفية عند المسلمين الشيعة.

وعندما نطلّ على هذه المدرسة ومؤسسها الكبير صدر المتألهين الشيرازي، لا يمكننا في دراستنا لأصولها، وفي سبرنا لآثارها والنتائج التي ترتّبت على تلك الأصول، إلا وأن نقف بعض الشيء عند المنابع التي استقت منها هذه الفلسفة أصولها وقواعدها، وعلى رأس تلك المنابع يقع علم العرفان النظري.

وبرأي العديد من الباحثين والمحققين، فإنّ فهم أصول الحكمة المتعالية، وما رامه صدر المتألهين من طرحها يتوقف على الدراسة العميقة لجذور تلك الأصول في علم العرفان

(*) أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في الحوزة العلمية.

النظري، سواء في ذلك في دراسات الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، أو تلميذه المبدع صدر الدين القونوي أو آخرين غيرهما. ذلك أن الحكمة المتعالية إنّما ولدت في مسار التقارب بين الفلسفة كعلم يعطي العقل الأولويّة في الكشف عن حقائق الكون والوجود، وبين العرفان كعلم يعطي الكشف والشهود الأولوية على هذا الصعيد.

بل يمكن القول إنّ التقارب بين الفلسفة والعرفان قد بلغ أوجه في الحكمة المتعالية على يد صدر المتألهين، حيث وفِّق وبعد جهود جبارة لأن يقدّم صياغةً فلسفيةً محكمةً للمطالب العرفانية وجعلها أمورًا برهانيّةً وعقلانيّةً.

يقول أحد الأساتذة البارزين للفلسفة والعرفان في حوزة قم المقدّسة: «تمكّن ملا صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكرًا ولغةً بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائيّ [...] ولم يقتصر على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج، بل وسَّع ذلك ليشمل المضمون أيضًا [...] وتمكَّن من جعل ما كان يطلق عليه العرفاء السابقون أطوارًا وراء طور العقل أمرًا عقلانيًّا»(١).

ويتحدث أستاذنا الشيخ حسن رمضاني الأستاذ القدير في هذا المضمار عن مدى الارتباط بين الحكمة المتعالية والعرفان، مبيّنًا أن لا سبيل لفهم الحكمة المتعالية لا أقلّ في بعض مجالاتها جيدًا دون الاشتغال قبلها بدراسة العرفان النظريّ قائلًا: «إنّ للعرفان النظريّ وما صنِّف فيه من الكتب في تكوّن الحكمة المتعالية وتولّدها دورًا شاخصًا، ومكانةً خاصةً. وإنَّ لها به ارتباطًا وثيقًا وتعلّقًا شديدًا، بحيث لو ادّعى مدَّعٍ أنّ الوصول إلى مغزى مراد الآخوند الملا صدرا (قدس سره) لا يتيسَّر في بعض المجالات إلا لمن كان مطّلعًا على العرفان النظريّ ومباحثه، لما كان مجازفًا في ادّعائه»(٢).

لا أريد الإطالة كثيرًا في هذه المسألة وإنّما أحببت الإشارة إليها في بدء هذه المقالة ليكون القارىء على بيّنة من أمره وهو يروم دراسة وفهم الحكمة المتعالية جيّدًا.

---

(١) يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري: مبادئه وأصوله**، تدوين عطاء أنزلي، ترجمة علي الموسوي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة ١، ٢٠١٤)، الصفحة ٦٥.

(٢) صائن الدين بن تركه، **التمهيد في شرح قواعد التوحيد**، تقديم وتصحيح وتعليق حسن الرمضاني الخراساني (بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ٢، ٢٠١١)، الصفحة ٧.

أصالة الوجود وكون حقيقته مشككةً

يمثّل القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهية، وكون حقيقته واحدةً مشكّكةً ركيزتَي الحكمة المتعالية. وهذا ما يشير إليه أكثر الباحثين فيها. ولو غضضنا الطرف عن هاتَين الركيزتَين أو أعرضنا عنهما، فإنّ أكثر إن لم نقل جميع مباحث الحكمة المتعالية ستصبح آيلةً للسقوط، إن لم نقل إنها تسقط حقيقةً. ولذلك فمن الجدير أن تبذل الكثير من الجهود في سبيل فهم هذَين الأصلَين جيّدًا.

وقد اشتغل الكثير من الباحثين والأساتذة المحققين في الفلسفة خصوصًا في حوزة قم المقدَّسة على دراسة الأصلَين المتقدّمَين وغيرهما من الأصول في الحكمة المتعالية، وكتبت العديد من الأبحاث والكتب على هذا المجال؛ منها ما جعل متنًا درسيًا فيما بعد، ومنها ما جعل مرجعًا تحقيقيًا يعين طلاب المعرفة في دراستهم. وكان من بين تلك الآثار الكتاب القيّم **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية** لمؤلفه سماحة الشيخ الدكتور عبد الرسول عبوديّت. الذي ومن دون مبالغة قدّم من خلال كتابه المذكور جهدًا مهمًا وعملًا علميًا راقيًا، سلّط من خلاله الضوء جيدًا على الأسس والمباني الرئيسية للحكمة المتعالية، وتناول العديد من النقود التي وجِّهت لبعض مبانيها، أو التفاسير الخاطئة لها، وسعى من أجل دفع الكثير منها. وهو بهذا قدّم خدمةً جليلةً للفلسفة وروّادها، لاسيما فلسفة الحكمة المتعالية. ومن هنا فهو يستحق على عمله هذا كلّ شكر وتقدير من طلاب العلم والمعرفة.

وقد عمل المؤلف في كتابه هذا، على القيام بقراءة متأنّيةٍ عميقة لكلمات المؤسس لمدرسة الحكمة المتعالية «صدر المتألهين الشيرازي»، في مختلف كتبه، وهو ما تطلّب منه القيام بجهودٍ جبّارة على هذا الصعيد، من الطبيعي أن تمتدّ لسنوات عديدة، مستعينًا بخبرته التي اكتسبها كدارسٍ ومدرِّسٍ للحكمة المتعالية، وقد كان وبكل إنصافٍ أمينًا في قيامه بهذه المهمة، وهو ما يلحظه القارىء لكتابه الماثل بين أيدينا.

مع أصالة الوجود

الوجوه المطروحة حول مسألة أصالة الوجود أو الماهية تدور بين أربعة احتمالات:

الأول: أن يكون الوجود هو الأصيل والماهية اعتباريّةً.

الثاني: أن تكون الماهية أصيلةً والوجود اعتباريًا.

الثالث: أن يكونا معًا أصيلَين.

الرابع: أن يكونا معًا اعتباريَّين.

ومن المعروف في أوساط الباحثين أن الأقوال تكاد تنحصر عند المحققين في الحكمة بين قولَين؛ هما الأول والثاني. أمّا الاحتمالَين الثالث والرابع فلا يعتدّ بهما، ولم يذهب إلى أحدهما أحدٌ من الحكماء، إلا من صنَّف في دائرة عدم الدقّة والعمق في هذه المسألة.

أمّا بطلان الاحتمال الثالث فلاستلزامه أن يكون كل موجود وهو واحد ذا واقعيّتَين، وهو خلاف البداهة والوجدان. وأما بطلان الاحتمال الرابع فلاستلزامه الوقوع في السفسطة وهي على طرفٍ نقيض من الفلسفة[1].

نعم ظهر في الآونة الأخيرة قول بأصالتهما، ولكن بتفسير يرى صاحبه أنّه لا يلزم عليه ما لزم على الاحتمال الثالث المتقدّم[2].

وفي دراسة الأستاذ عبوديت لهذه المسألة وهي كما أشرنا تشكِّل أحد ركيزتَي مدرسة الحكمة المتعالية أوضح وبشكل مختصر ودقيق أهمّ أدلة الآخوند صدر المتألهين على القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهية. وقد تحدّث في هذا السياق عن عدّة مسائل، أرى أنّها أهم وأدقّ ما اشتمل عليه بحثه في المقام.

وهذه المسائل هي:

١. التأكيد على الصلة الوثيقة بين مسألتَي أصالة الماهية والقول بوجود الكليّ الطبيعي في الخارج.

٢. بيان الفرق بين مفهومَي الوجود والماهيّة في انطباقهما على الواقع الخارجيّ.

٣. إبطال القول بأصالة الوجود والماهية كيفما فُرِض.

ولنبدأ الحديث عن كلٍّ واحد من هذه الأمور الثلاثة بشكل مختصر:

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: مرتضى مطهري، **بحوث موسعة في شرح المنظومة**، ترجمة عبد الجبار الرفاعي (إيران: انتشارات طليعة نور، الطبعة ١، ١٤٢٧هـ)، الجزء ١، الصفحات ٦٢ إلى ٦٤.

(٢) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، صححها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي (قم: انتشارات مؤسسة آموزشى ويزوهشى امام خمينى، الطبعة ٢، ١٣٨١ هـ ش)، الجزء ١، الصفحة ٤٣.

المسألة الأولى: الصلة بين القول بأصالة الماهيّة ووجود الكلّي الطبيعي في الخارج

يؤكّد المؤلف المحترم في عدّة مواضع من الفصل الثالث من كتابه على مسألة الارتباط الوثيق بين القول بأصالة الماهية ووجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، وأنّ القول بأصالة الوجود لا ينسجم بتاتًا مع القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج. وقد تمسّك لإثبات ذلك بالعديد من الشواهد المصرّحة به من كلمات صدر المتألهين.

وفي المقابل يرى بعض الباحثين أنّه لا ضرورة للربط بين القول بأصالة الوجود وإنكار وجود الكلّي الطبيعي في الخارج. وذلك أنّه سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية فإنّ ذلك لن يؤثّر على وجود الكلي الطبيعي في الخارج إن قلنا به غايته أنّه بناءً على القول بأصالة الماهية سيكون وجوده أوّلًا وبالذات، بينما على القول بأصالة الوجود سيكون وجوده بالمجاز أي ثانيًا وبالعرض.

يقول الشيخ غلام رضا الفياضي: «إنّ هذه المسألة وهي مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ ليست نفسَ مسألة أصالة الوجود ولا من متفرّعاته، إذ يتكلّم هنا عن وجود الكلي بعد وجود الفرد، ويبحث هناك عن وجود الفرد، فالقائل بأصالة الماهية يعتقد بأنّ فرد الماهية موجود في الخارج حقيقةً، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكلّي يحكم بوجود الكلّي حقيقةً بوجود فرده، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود، ومنكر وجود الكلي ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض [...] فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ولا القول بأصالة الماهيّة يحَتِّم القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج»[(١)].

ويبدو أنّه بهذا الكلام يشير إلى ما ذكره أستاذه الشيخ المصباح اليزدي الذي وبعد كلامه عن الصلة الوثيقة بين مسالة أصالة الماهية والقول بوجود الكليّ الطبيعي في الخارج يتحدّث عن الجهود التي بذلها القائلون بأصالة الوجود للتوفيق بين القول باعتباريّة الماهية والقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، مما يرجع إلى القول بأنّ اتّصاف الكلي الطبيعي بالوجود إنّما هو بالعرض أي بعرض الوجود لا بالذات[(٢)].

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٧٦، الحاشية رقم ١١.

(٢) لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة** (قم: درراه حق، الطبعة ١، ١٤٠٥ هـ)، الحاشية رقم ١٠.

ولكن مع ملاحظة كثرة الشواهد التي أتى بها المؤلّف السيد عبوديت، والتي أجاد في استقصائها تتّضح الصلة بين المسألتَين لا أقل على مستوى الجذور للقول بأصالة الماهية، حيث يمكن القول إنّ الاعتقاد بوجود الكلي الطبيعي في الخارج شكّل أحد أعمق الجذور للقول بأصالة الماهية، بتصوّر بعضهم أنّ هذا الوجود المنسوب إليه إلى الكلي إنّما هو بالذات وحقيقي في مقابل الحقيقة العينية للوجود[1].

المسألة الثانية: أصالة الوجود أو الماهية

من الواضح عند المشتغلين في الحكمة المتعالية، بل والمشتغلين في الفلسفة مطلقًا أنّ البحث عن الأصالة والاعتبار بالقياس إلى الماهية والوجود إنّما يقع بعد الفراغ من التسليم بأنّ ها هنا واقعية خارجية وأنّها كثيرة، فهناك إنسان موجود، وسماء موجودة، وأرض موجودة، وشجر وحجر وبقر وفرس وغير ذلك موجودة.

فهل أنّ الواقعية الخارجية هي مصداق أولًا وبالذات لمفهوم الوجود، والماهيات أمور منتزعة من هذه الواقعية المتنوعة وحواكٍ (نفس أمرية) عنها؟ أو أنّها مصداق أولًا وبالذات للماهيات المختلفة بحيث يكون لتلك الماهيات موطنان: أحدهما الخارج والآخر الذهن، وهي مصداق ثانيًا وبالعرض لمفهوم الوجود المنتزع من لحاظ تحقّق تلك الماهيات؟

القائل بأصالة الوجود يذهب إلى الأول، بينما يذهب القائل بأصالة الماهية إلى الثاني.

ولقد أجاد العلاّمة الطباطبائي في الاستدلال على القول بأصالة الوجود بعبارة موجزة ومختصرة ولكنها غنية في دلالاتها قائلًا: «وإذا كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حُمل عليه الوجود واتّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء وأمّا الماهية فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنما تتأصّل بعرض الوجود»[2].

---

(١) لاحظ كلام الأستاذ عبد الرسول عبوديت في: **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، ترجمة علي الموسوي، مراجعة خنجر حمية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة ١، ٢٠١٠)، الجزء ١، الصفحات ١٥٧ إلى ١٦٠، الحاشية رقم ٢. وقد أشار الشيخ المصباح اليزدي إلى ما يقترب من هذا المعنى بقوله: «ليس من الجزاف اعتبار القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج من أعمق جذور القول بأصالة الماهية» [انظر: **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصدر سابق، الحاشية رقم ١٠].

(٢) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، المرحلة الأولى، الفصل الثاني.

وهو بكلامه هذا يعكس أحد أهم استدلالات صدر المتألهين على هذا المطلب، والذي بيّنه المؤلّف في كتابه تحت عنوان الدليل الثاني[1].

ومع غض النظر عمّا تقدم فإن المؤلف المحترم تحدّث في سياق كلامه عن النزاع حول وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وبلفتة بارعة منه عن وجود معنيَين لكلمة الموجودية، إن التفتنا إليهما جيدًا أمكننا الجمع بين انطباق مفهومَي الوجود والماهية على الواقع الخارجي، مع كون أحدهما وهو الوجود أصيلًا والآخر وهو الماهية اعتباريًا.

يقول المؤلّف إن ها هنا معنيان لمفردة (موجود):

أحدهما: أن يكون المراد من قولنا إنّ (أ) موجود أي إنّه حاكٍ عن الواقع الخارجي ومتّحد به ومرآة له.

والثاني: أن يكون المراد من قولنا إن (أ) موجود أي إنه هو الذي يملأ متن الواقع ويتكوّن منه العالم الخارجيّ[2].

وعندما يقول فلاسفة الحكمة المتعالية وعلى رأسهم الآخوند «إنّ الماهية موجودة» و«الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج» فإنّهم يقصدون من الموجودية المعنى الأول أي الحكاية والانطباق، دون المعنى الثاني. لأنّ حيثية الماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط بالقياس إلى الوجود والعدم ليست هي حيثية التشخّص، فلا يصدق في موردها الموجودية بالمعنى الثاني. بخلاف حيثية الوجود فإنّها وباعتبار كونها عين حيثية التشخّص، كان معنى الموجودية المحمولة عليها كما في قولنا «إن وجود الإنسان موجود» أنّها هي التي تملأ متن الواقع ويتكوّن منها العالم الخارجيّ.

يقول صدر المتألهين: «إنّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويّات الأعيان، وإنّ الماهيات مفهومات كلّية مطابقة لهويات خارجية»[3].

---

(١) لاحظ: **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ١٢١ إلى ١٢٣. ولكننا نسجّل على تقرير المؤلف المحترم لهذا الدليل كما جاء في الكتاب بنسخته العربية وجود حلقة مفقودة فيه لا يعثَر عليها إلّا بمراجعة كتاب **المشاعر** الذي اقتبس منه المؤلف تقريره، لا سيّما في قول صدر المتألهين: «إنّ حقيقة كلّ شيءٍ هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ حقيقة، فلا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره أعني الماهيات به في الأعيان».

(٢) لاحظ: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٣٤ و١٣٥.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار**، الجزء ٥، الصفحة ٢؛ نقلًا عن: **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤٢.

المسألة الثالثة: أصالة الوجود أم أصالة الوجود والماهيّة

يُعتبر الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي من الأساتذة البارزين في الفلسفة الإسلامية لاسيّما الحكمة المتعالية في حوزة قم المقدّسة. وبنظري القاصر فإنّه من أشهر الشخصيّات على هذا الصعيد في الطبقة التي تلي طبقة الأساتذة من الرعيل الأول أعني تلامذة العلامة الطباطبائي.

وبإنصاف فإنّ الرجل لا يُعدّ شارحًا فحسب لمدرسة الحكمة المتعالية، بل هو صاحب نظر، وناقد بنسبةٍ عالية لهذه المدرسة.

يرى الشيخ الفيّاضي أنّ الحقّ في مسألة أصالة الوجود والماهيّة هي القول بأصالتهما معًا، لكن لا بالمعنى الذي ذهب إليه الشيخ أحمد الأحسائي، المستلزم لأن يكون لكل واحد منهما واقعيّة تخصّه، وإنما بمعنًى آخر وهو أن يكون الموجود الخارجي وهو واحد مصداقًا بالذات لكلَيهما. فالوجود والماهية كلاهما أصيل والواقعيّة الخارجية الواحدة مصداق حقيقيّ لكلَيهما[1].

وقد استشهد الشيخ لدعواه هذه بكلمات لصدر المتألّهين نفسه، يُستفاد منها كون الواقعية الخارجيّة منتسبةً إلى حقيقة الوجود والماهيّة بمعنًى واحد، وهذا يعني أنّ الوجود في كلّ شيء متّحد مع ماهيّته خارجًا، وأنّ هذا الشيء مصداق لكلَيهما بنسبة واحدة على حدّ سواء[2].

الأستاذ عبوديت وضمن عمله الساعي لبيان المعالم الأساسية لمدرسة الحكمة المتعالية، وعلى رأسها القول بأصالة الوجود، توقّف مليًّا عند نظر الشيخ الفياضي وحاول ببراعة شرحه، ثم قام بنقده ودافع عن نظر صدر المتألّهين في القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وخلاصة ما ذكره في المقام أنّه لا بدّ من التميز بين معنيَي الموجود اللذَين تقدّم الإشارة إليهما. حين حمله على الوجود والماهية. فعندما نقول إنّ الماهية موجودة نقصد أنّها تحكي حكاية نفس أمريّة عن الخارج، وأنّها مرآة له. بينما عندما نقول إنّ الوجود موجود نقصد أنّه هو الذي يملأ الواقع الخارجي. ومن هنا كان الوجود في صدقه على الواقعية الخارجية يختلف عن الماهية، ذلك أنّ الماهية لا تمثّل عين الواقعية لعدم كونها طرفًا مقابلًا للعدم، بينما الوجود يمثّل عين الواقعية لوقوعه مقابلًا للعدم، وما هو في الخارج يمثّل طرفًا مقابلًا للعدم لكونه عين الواقعيّة والتشخّص والخارجية. فالوجود هو الموجود أولًا وبالذات والماهية موجودة ثانيًا وبالعرض[3].

---

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٣ و٤٤، الحاشية رقم ٩.

(٢) لاحظ كلام المؤلف في: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ١٤٥ و١٤٦، الحاشية رقم ٢ .

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٤٩ و١٥٠.

يقول: «إنّ دليل صدر المتألّهين على أنّ حقيقة الوجود هي نفس الواقعيّة الخارجيّة ليس مجرّد أنّ مفهوم الوجود يصدق على الواقعيّة الخارجيّة حقيقةً وبالذات، حتى نصل من الصدق الحقيقي وبالذات للمفهوم الماهوي على الواقعية المذكورة إلى نفس هذه النتيجة فيما يرجع إلى الماهية [...] بل ثمّة نكتة أخرى دخيلة أيضًا، وهي أنّ نفس مفهوم الوجود يحكي عن أنّ هذا المفهوم إذا كان قابلًا للحمل على شيء بحمل هو هو حقيقة وبالذات [...] فإنّ التشخّص وكونه منشأً للأثر ولطرد العدم هو من ذاتيات تلك الحقيقة [...]»[1].

ومعنى كلامه أنّ مفهوم الوجود إنما يُحمل على الحقيقة الخارجيّة باعتبار أنّها منشأ للأثر، وطاردة للعدم، وهي في الطرف المقابل له، وليس هذا إلّا لوجودها.

ولا يقف فكر المؤلف وقلمه عند هذا الحد، بل يتقدم أكثر من ذلك ليقول إنّ تفسير الأصالة والاعتبار بالصدق أولًا وبالذات في الأصيل، وبالصدق ثانيًا وبالعرض في الاعتباري وهو ما ذكره أستاذه الشيخ المصباح اليزدي ليس بتفسير صحيح لهما لأنّه ناظر إلى المعنى الأول للموجودية أي الحكاية والانطباق، والحال أنّ صدر المتألهين يريد من الأصيل الموجود بالذات ومن الاعتباري الموجود بالعرض. أي إنّه ناظر إلى المعنى الثاني للموجودية وهي العينية والهوهوية الحقيقيّة[2].

وفي نهاية المطاف

إنّ كتاب **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية** يعتبر تجربةً مميّزةً على صعيد التحليل والنقد والتشريح لمدرسة الحكمة المتعالية. وهو وكما أسلفت الذكر يكشف عن تتبع لمؤلّفه قلّ نظيره، وعن فهم عميق لهذه المدرسة. إنّ مؤلفه بإماطته اللثام عن كثير من حقائق هذه المدرسة يفتح الباب واسعًا أمام الباحثين التواقين للتعرّف بعمق على مدرسة صدر المتألّهين، وهو المعدود وبحق ضمن الفلاسفة المبدعين بل وفي طليعتهم.

لقد اتّصف مؤلّفنا الكريم بالجرأة العلمية الممدوحة التي لا تجد ضيرًا في مناقشة الكبار حتى لو كانوا أساتذةً له، ما دامت اللغة رصينةً والاحترام موجودًا، والهدف إنما هو الوصول إلى الحقيقة.

(١) المصدر نفسه.

(٢) لاحظ: المصدر نفسه، الصفحة ١٥١، الحاشية رقم ١.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة (*)

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملف العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

(*) تجد فهرسًا موضوعيًا شاملا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملفّ العدد	العدد
19	Religious Dialogue	الحوار الدينيّ	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة المـــتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدّس والمدنّس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحـــي	٢٥
26	Human Nature [1]	الطبيعة البشريّة [١]	٢٦
27	Human Nature [2]	الطبيعة البشريّة [٢]	٢٧
28	Mullā Ṣadra and Transcendent Theosophy	الصدرانية والحكمة المتعالية	٢٨
29	Philosophy per Children	الفلسفة عند الأطفال	٢٩
30	Philosophical and Religious Reflections on Pain	الألم من منظور ديني فلسفي	٣٠
31	al-ʿAllamah aṭ-Ṭabāṭabāʾī	العلّامة الطباطبائي	٣١

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ِ
u	u	ُ
a	a	َ

p	p	پ
g	g	گ
zh	zh	ژ
ch	ch	چ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

A Reading into the ontological primacy of existence *[asalat al-wujud]* in Light of *The Philosophical System of the School of Transcendental Wisdom*

Ahmad Jaber (161-169)

The school of Mullā Ṣadrā continues to draw researchers and scholars despite centuries having passed since its establishment. Its fundamental foundations have been the center of philosophical discussions posed in light of the school of Transcendental Wisdom. Innovative attempts in philosophy have suggested additional diversifications based on those foundations of Ṣadrā, which in turn drew the attention of observers who either supported or refuted them, creating a new arena for philosophical research that testifies to the deepness of the Ṣadrā's schdool and its continued life today.

Key terms: Mullā Ṣadrā; Theoretical Mysticism; the Ontological Primacy of Existence [*asalat al-wujud*] and the Derivativeness of Quiddity [*i'tibariyat al-mahiyya*]; Transcendental Wisdom; 'Abd ar-Rasūl 'Ubūdeyyat; Ghulām Reḍā al-Fayyāḍī; Muḥammad Taqī Meṣbāḥ al-Yazdī.

References

Yad 'Allāh Yazdān Panāh, *al-'Erfān an-Naẓarī: Mabādi'uh wa 'Usūluh,* recorded by 'Atā' 'Anzalī, trans. 'Alī al-Mūsawī (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fekr al-'Eslāmī, 1st edn. 2014).

Ṣā'en ad-Dīn bin Turkah, *at-Tamhīd fī Sharḥ Qawā'ed at-Tawḥīd,* presentation, correction, and commentary by Ḥasan ar-Ramaḍānī al-Khurāsānī (Beirut: Mu'assasat 'Umm al-Qura li-t-Taḥqīq w-an-Nashr, 2nd edn. 2011).

Murtaḍa Muṭahharī, *Buḥūth Muwassa'ah fī Sharḥ al-Manẓūmah,* trans. 'Abd al-Jabbār ar-Refā'ī (Iran: 'Enteshārāt-e Ṭalī'eh-ye Nūr, 1st edn. 1427 H.Q.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nehāyat al-Ḥekmah,* correction and commentary by Ghulām Reḍā al-Fayyāḍī (Qom: 'Enteshārāt-e Mu'asseseh-ye 'Āmūzeshī va Pejūheshī-ye 'Emām Khumeynī, 2nd edn. 1381 H.S.).

Muḥammad Taqī al-Meṣbāḥ al-Yazdī, *Ta'līqah 'ala Nehāyat al-Ḥekmah* (Qom: Dar Rāh-e Ḥaq, 1st end. 1405 H.Q.).

'Abd ar-Rasūl 'Ubūdeyyat, *an-Neẓam al-Falsafī li-Madrasat al-Ḥekmah al-Muta'āleyah,* trans. 'Alī al-Mūsawī, ed. Khanjar Ḥameyyeh (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmeyat al-Fekr al-'Eslāmī, 1st edn. 2010).

'Arabī, 1st edn. 1997 A.D.).

Ṣaḍr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, ed. Muḥammad Khawājawī, preface by Bīdārfar (Qom: 'Enteshārāt-e Bīdār, n.e, n.d.).

Shahrām Bāzūkī, *al-Ma'refah al-'Erfāneyah 'end al-Mullā Ṣaḍrā*, al-Maḥajjah Magazine, Vol. 0 (Beirut, al-Ma'had al-'Eslāmī li-l-Ma'āref al-Ḥekmeyyah, Dār al-Hādī, June 2001 A.D.).

Baghdādī (Beirut: Dār al-Ketāb al-ʻArabī, 1st edn., 1410 H.Q/ 1990 A.D.).

Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, *Sharḥ al-'Eshārāt w-at-Tanbīhāt,* ed. Ḥasan Zādah al-'Amulī (Qom: 'Enteshārāt-e Daftar-e Tablighāt-e 'Eslāmi-ye Qom, n.e, 1425 H.Q/ 2005 A.D).

'Ebn Sīnā, *al-'Eshārāt w-at-Tanbīhāt,* ed. Sulaymān Dunyā (Cairo: Dār al-Maʻāref, 3rd edn.)

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* preface by Muḥammad Khawājawī, commentary by ʻAlī an-Nūrī (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-ʻArabī, 1st edn. 1999).

'Edrīs Hānī, *Mā Baʻd ar-Rushdeyyah: Mullā Ṣadrā Rā'ed al-Ḥekmah al-Mutaʻāleyah* (Beirut: Markaz al-Ghadīr li-d-Derāsāt al-'Eslāmeyyah, 1st edn. 2000).

'Ebn Sīnā, *'ash-Shefā': al-'Elāheyyāt,* ed. al-'Ab Qanwātī & Saʻīd Zāyed, rev. 'Ebrāhīm Bayūmī Madkūr (Qom: Manshūrāt Dhawī al-Qurba, 1st edn. 1430 H.Q/ 2009 A.D).

Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭusī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'Eʻteqād,* commentary by al-ʻAllāmah al-Ḥasan b. Yūsuf al-Ḥellī (Beirut: Mu'assasat al-'Aʻlamī l-il-Maṭbūʻāt, 1st edn. 1408 H.Q/ 1988 A.D.).

ʻAbd ar-Rasūl ʻUbūdeyyat, *an-Neẓām al-Falsafī li-Madrasat al-Ḥekmah al-Mutaʻāleyah,* trans. ʻAlī al-Mūsawī, rev. Khanjar Ḥamieh (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmeyat al-Fekr al-'Eslāmī, 1st edn. 2010 A.D.).

Jawādī 'Āmulī, *Naẓareyyat al-Maʻrefah fī al-Qur'ān,* trans. Dār al-'Esrā' li-t-Taḥqīq w-an-Nashr (Beirut: Dār aṣ-Ṣafwah, 1st edn. 1417 H.Q/1996 A.D).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *Majmūʻat Rasā'el Falsafeyyah* (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-ʻArabī, 1st edn. 2001).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *Ketāb al-Mashāʻer,* preface by Henry Corbin, trans. 'Ebtesām al-Ḥamwī (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-ʻArabī, 1st edn. 2000).

Yeḥya Muḥammad, *Madkhal 'ela Fahm al-'Eslām* (London; Beirut: Mu'assasat al-'Enteshār al-ʻArabī, 1st edn. 1999 A.D.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nehāyat al-Ḥekmah,* ed. & commentary by Ghulām Redā al-Fayyāḍī (Qom: Markaze 'Enteshārāt-e Mu'assese-ye 'Āmūzesh u Pejūhesh-e 'Emām Khumeynī, n.e, 1382 H.Q/ 1962 A.D).

Muḥammad b. Yaʻqūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ,* preface by Mūḥammad ʻAbd ar-Raḥmān al-Merʻashlī (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-

A Study on the Existential Dimension of Knowledge in ash-Shīrāzī: The Precedence of Presence and the Derivativeness of Correspondence

Kamal Lizzeik (139-160)

The school of Transcendental Wisdom was able to surpass its peers and defeat its predecessors in championing philosophical debates, in their many levels, inasmuch as it could reach and to the most it could have in the time of Ṣaḍr ad-Dīn ash-Shīrāzī. Thus, it made a name for itself in every philosophical debate concerning Arab-Islamic culture, not as a margin, nor a commentary, nor an exegesis, but as a principle – and sometimes unique – contributor that cannot be overlooked. This trait can be seen in Mullā Ṣadrā's original contributions in knowledge and cognition, which can be classified under the title of "epistemology". The value of the Ṣadrā's contribution is that his thought can accommodate the subjects of "the ontological primacy of existence," and the "gradational stages of existence," and find answers for them that go hand in hand with the philosophical and epistemological basis of Transcendental Wisdom. In a step further than repeating the "The unity of the intellect and the intelligible", Mullā Ṣadrā refers to cognition, through his contributions in matters of mental existents, to an existential station that is essential to move from "knowledge by correspondence" to "knowledge by presence", which he sees as precedent.

Key terms: Ṣaḍr ad-Dīn ash-Shīrāzī; Transcendental Wisdom; Knowledge by Correspondence *[al-'ilm al-ḥusuli]*; Knowledge by Presence *[al-'ilm al-ḥuduri]*; Cognition; the Ontological Primacy of Existence *[asalat al-wujud]*; Mental Existents.

References

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥekmah al-Muta'āleyah fi al-'Asfār al-'Aqleyyah al-'Arb'ah* (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 5th edn., 1419 H.Q/ 1999 A.D).

Kamāl al-Haydarī, *al-'Aql w-al-'Āqel w-al-Ma'qūl* (Beirut: Dār al-Murtaḍa, new edn. 1432 H.Q./ 2011 A.D).

Muḥammad Redā al-Muẓaffar, *al-Manteq* (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, n.e, 1995 A.D).

Ja'far as-Subḥānī, *Naẓareyyat al-Ma'refah,* ed. Ḥasan Muḥammad Makki al-'Āmelī (Beirut: ad-Dār al-'Eslāmeyah, 1st edn., 1411 H.Q/1990 A.D).

Muḥammad bin 'Umar Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Mabāḥeth al-Mashreqiyyah fī 'Elm al-'Elāheyyāt w-aṭ-Ṭabī'eyyāt,* ed. Muḥammad al-Mu'taṣem bi-l-lāh al-

The Creator of the Universe: A Necessity According to the Laws of Modern Physics

Abdallah Zayour (119-136)

Modern science, with its empirical nature, presents some strong evidence that have resolved many a dispute in man's understanding of life and existence. Therefore, it was not farfetched that it was employed in the disputes on theism and atheism. The same scientific formulations, with the same results, have been presented by both sides, playing the defender here and the attacker there. However, the atheist current insists that it is based on sound scientific views that run contrary to the mythologization in religious discourse. This claim by atheists of their adoption of the scientific method and their devotion to it has led to the cementing of a stereotypical image portraying the atheist as the scientist/erudite, knowledgeable in physics, biology, quantum theory, and other fields, whereas the theist busies himself with the tradition as embodied in theology, hermeneutics and history. It's as if modern science is a brave soldier in the atheist camp, rather it is its greatest flag-bearer. However, in actuality, this image is unjust towards science and its theories, because it renders it into a "Trojan horse" meant to defeat the opponent and corner him using information falsely claimed objective. What's worse is that this current has done nothing but use scientific theories in a biased and arbitrary fashion, totally unrelated to scientific integrity.

Key terms: Atheism; Modern Sciences; Modern Physics; Thermodynamics; Entropy; Universe; Multiverse; Maker; Chance; Stephen Hawking.

References

Aurélien Barrau, *Balade en cosmologie* (Dunod, 2013).

Aurélien Barrau, "Des univers multiples?," *La Vie des idées,* 24, septembre 2008.

Lee Smolin, *l'échec de la théorie des cordes* (Dunod, 2007).

Nicolas Rivoit, *Majallat al-'Elm w-al-Faḍā'* (Paris: 25 March 2014).

Jean Guitton, *'Allāh w-al-'Elm [Dieu et la science]* (Paris: Manshūrāt Dār 'Ouaydāt ad-Duwaliyyah, 1992).

Augrus & Stanciu, *Al-'Elm fī Manẓureh al-Jadīd [The New Story of Science],* 'Ālam al-Ma'refah series, issue 134 (Kuwait: 1989)

Jacques Merleau-Ponty, *Le Sens de l'univers* (Paris: PUF, 2010).

Etienne Klein, *Discours sur l'origine de l'univers* (Paris: Flammarion, 2010).

Reading the Argumentative Structure in the Proofs of New Atheists: The Case of Victor Stenger

Samir Kheireddin (101-118)

There is a convention amongst many scholars – of different schools of thought – to abide to Aristotelian logic and its later developments as an epistemological principle that "if taken heed of, immunizes mind from error". This of course, does not rule out the many discussions on a logical principle here, or a deductive form there, but things have generally remained within the confines of logic, improving it, and tuning its pillars so that it would serve as an objective standard wherein logical deductions are weighed in. In practice, however, the problem remained in the premises that makes up the argument, not its form.

The ongoing debate between religion and atheism cannot be evaluated without placing in question the premises of given propositions, both minor and major. This questioning, in many cases reveals that atheism's continued dispute with religion is based on forcing on the others some premises that they others do not adopted in the first place, which enforces the belief that this expropriation reveals that atheist position is not epistemological in nature, but rather a psychological case whose reasons and results must be further studied.

Key terms: Atheism; Logical Argumentation; Realism; Atheism as a Psychological Case; Empiricism.

References

Muḥammad Rajab an-Najjār, *Jeḥā al-'Arabī*, part of the 'Ālam al-Ma'refah series, issue 10 (Kuwait: al-Majles al-Waṭanī li-th-Thaqāfah w-al-Funūn w-al-'Ādāb).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nehāyat al-Ḥekmah*, ed. 'Alī az-Zāre'ī as-Sabzawārī (Qom: Mu'assasat an-Nashr al-'Eslāmī, 1418 H.Q.)

Victor Stenger, *al-Faraḍeyyah al-Fāshelah [God: The Failed Hypothesis]*, trans. Kamāl Ḍāher (electronic copy).

Muḥammad Bāqer aṣ-Ṣadr, *Falsafatunā* (Qom: Dār al-Ketāb al-'Eslāmī, 2004).

Murtaḍa Muṭahharī, *ad-Dawāfe' Naḥw al-Māddeyyah*, trans. Muḥammad 'Alī at-Taskhīrī (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, 1st edn. 1994).

The Atheism of Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Moushir Aoun (79-100)

Christianity, in its medieval form, has been much criticized; arguably, the strongest of these criticisms is attributed to Friedrich Nietzsche (1844-1900), who attacked the theological matrix and Church establishment alike, targeting the Christian faith's intellectual and authoritative center. Nietzsche shows his resentment of Christian conceptions, especially in their dismissal of the joy of life, painting it as dreary, melancholic, and submissive, thereby killing human creativity and repressing horizons men could have sailed towards after they were free from the illusions religion uses to keep men within its confines. However, Nietzsche is not satisfied with just demolishing, rather he is hard at work monitoring the changes of human thought capable of building an intellectual monument that can replace Christianity and its God, whom he had declared dead in more than one way. In the sharp turns Nietzsche's thought undergoes in his challenging of religion in general, his criticism sees the birth of a conception of a new world and a new man, completely different from the man resting in the confines of the religious matrix - Christianity in particular; Nietzsche's new man is at peace with his identity, he is superior, a master, and completely free in his will.

Key terms: Atheism; Religion; Friedrich Nietzsche; Christianity; the Church; the Death of God; Free Man; Superior Man; Will to Power; Eternal Return.

References

Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Cerf, 1974).

Nietzsche, *Le gai savoir, coll. "Idées"* (Paris: Gallimard, 1967).

Nietzsche, *La volonté de puissance* (Paris: Gallimard, 1938).

Nietzsche, *Ecce Homo* (Paris: Gallimard, 1942).

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, 1947).

Nietzsche, *Aurore* (Paris: Gallimard, 1970).

G. Morel, *Nietzsche* (Aubier-Montaigne: 1970 - 1971).

J. Granier, *Le problem de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Seuil, 1966).

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: P. U. F., 1962).

Nietzsche, "Cahiers de Royaumont," *Philosophie*, no. VI, 1967.

Nietzsche, *Humain trop humain* (Paris: Gallimard, 1968).

Abendland], Trans. Fu'ād Ḥasanayn 'Alī (Cairo: Dār al-'Ālam al-'Arabī, 2nd edn., 2011).

Richard Dawkins, *Wahm al-'Elāh [The God Delusion]*, Trans. Bassām al-Baghdādī (Stockholm: n.p, 2nd edn. 2009).

Muḥammad Bāqer aṣ-Ṣadr, *Falsafatunā* (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 2009).

The Language of Modern Atheism: Between the Conditionality of Religious Language and the Reprogramming of Man

Ahmad Majed (63-77)

This paper poses the issue of the language of atheism, by critically dissecting it as it has run counter to religion in the very foundation of linguistic convention, and realized that it now rests in the crisis of the legitimacy of its discourse. Thus, it seeks to strike the very paradigm on which language rests, turning it into a programming-like language on the one side, and voiding religious language from its content, making it out to be marginal on the other, unwise to the fact that such manipulation does not create an alternate language, but rather sets the ground for a mutilated man, or a transition to the birth of a pseudo-being figuratively called "man".

Key terms: Language, Atheist Language; Religious Language; Programming Language.

References

Abd ar-Raḥmān 'Ibn Khaldūn, *Tārīkh 'Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 4th edn., n.d).

Ḥasan al-Muṣṭafawī, *At-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* (Qom: Mu'assasat aṭ-Ṭebā'a w-an-Nashr Wezārat ath-Thaqāfah w-al-'Ershād al-'Eslāmī, 1st end. 1417 H.Q.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1st edn., 1997).

Carl Gustav Jung, *'Elm an-Nafs at-Taḥlīlī [Analytical Psychology]*, Trans. and Preface by Nuhād Khayyātah (Latakia: Dār al-Ḥewār, 1st edn., 1985).

Mircea Eliade, *Al-Muqaddas w-al-Mudannas [The Sacred and the Profane]*, Trans. 'Abd al-Hādī 'Abbās (Damascus: Dār Demashq, 1st edn., 1988).

Jean Baudrillard, *al-Muṣṭana' w-al-'Eṣṭenā' [Simulacra and Simulation]*, Trans. Jūzef 'Abd 'Allāh (Beirut: Al-Munaẓẓamah al-'Arabeyah li-t-Tarjamah, 1st. edn., 2008).

Michel Onfray, *Nafy al-Lāhūt - Fīziā' al-Mītāfīzīqā [In Defence of Atheism: The Case Against Christianity, Judaism and Islam]*, Trans. Mubārak al-'Arūsī (Baghad: Dār al-Jamal, 2012).

Sigrid Hunke, *Shams 'Allāh Tasṭa' 'ala al-Gharb [Allahs Sonne über dem*

Faith, Atheism, and Rationality

Alvin Plantinga (53-61)

The two disputants of the "theism/atheism-question" lack a common ground that would provide the bare minimum that might bring the dialogue between them to fruition, which in turn turned their dialogue into a slew of offensive and defensive vitriol consisting of the same tools, proofs, arguments, and accusations on both sides, such as the claim that the proofs of God's existence are not complete, to which theists reply that proofs of his non-existence are, equally, not complete as well. And much like this goes on as each party casts doubt on the rational standpoint of the other and the epistemological tools they use, also accusing each other of mental incapacity and rational deficiency. However, this cycle can be broken by assuming another perspective that considers the ontological context of atheists or theists. Yes, this approach will not resolve the essential problem – the simple and direct problem – vis à vis the question of God's existence. However, it may prove useful in drawing the lines of the conflict and traversing from thereon to a sound rational interrogation of the basics of this conflict and how to resolve or coexist with them.

Key terms: Atheism; Theism; Rationalism; Proof of God's Existence; Evil; Knowledge; Perception.

References

W. K. Clifford, "The Ethics of Belief," in *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879).

S. Freud, *The Future of an illusion* (New York: Norton, 1961).

K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, vol. 3: *Introduction to a Critique of the Hegelian Philosophy of Right*, by Karl Marx (London: Lawrence & Wishart, 1975).

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

God and Religion in the Mirror of New Atheists

Hassan Badran (25-51)

What can be said about atheism? Is there any justification for rummaging in a pile of allegations that share nothing in common but wild ambition? Are we looking into a philosophical or religious problem or nothing more than a social or psychological phenomenon? Is this paper not an implicit admission of this matter being worthy of examination as an established problem, or is modern Atheism - despite incessant attempts to address it - nothing but the scum that floats on the sidelines of religious reality before it leaves as dross? Would this matter not best be relegated to social scientists or psychologists who would study it without it rising to the station of intellectual problems that address man's general concerns? Does atheism possess authenticity vis-à-vis religion that warrants driving investigation into it on equal grounds with religion, just as its followers claim? Or does its contemporary state not surpass the skeptical absurdism that continues to hang its dirty laundry on the wall of certainties and religious belief?

Key trems: God; Religion; Nature; System; New Atheists; Dawkins; Michel Onfray.

References

Richard Dawkins, *Wahm al-'Elāh [The God Delusion]*, trans. Bassām al-Baghdādī (Electronic Print: Shabakat al-Mulḥedīn al-'Arab, 2nd Arabic print).

Michel Onfray, *Nafy al-Lāhūt – Fīziā' al-Metafīzīqā [Traité d'athéologie]*, trans. Mubārak al-'Arūsī (Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 1st edn. 2012).

Muḥammad Reḍa al-Muẓaffar, *al-Manteq* (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-l-Maṭbū'at, 3rd edn. 2006).

Francis T. McAndrew, *'Elm an-Nafs al-Bī'ī [Environmental Psychology]*, trans. 'Abd al-Laṭīf Muḥammad Khalīfeh & Jum'ah Sayyed Yūsef (Kuwait: Maṭbū'āt Jāme'at al-Kuwayt, 1st edn. 1998).

Murtaḍa Muṭahharī, *an-Nubuwwah*, trans. Jawād 'Alī Kassār (Beirut: Dār al-Ḥawrā').

Murtaḍa Muṭahharī, *ad-Dawāfe' Naḥw al-Māddeyah*, trans. Muḥammad 'Alī at-Taskhīrī (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, 1st edn. 1994).

Atheism, the Ideology of the Mutilated Man

Shafik Jaradi (11-24)

What kind of man does religion seek? And what kind does atheism seek? An enduring question that attempts to delineate the path of intense arguments that expands continuously between the two parties of the conflict. Whereas atheists insist on freeing themselves of the restraints of religion, completely cutting their ties from it, the religious are becoming increasingly aware of the consequences of focusing on notions such as "free will", for example, discovering uses for them through which their adversaries attempt to draw attention and motivate others to join their ranks. Since man is at the center of this heated debate, the religious are set on meeting their adversaries with better employment for these notions that do not contradict the essence of personal freedom of choice, while at the same time not leaving it free of restraint, so that efforts to cast away religion would not forcibly mutilate the role religion intends to man; a role the religious assert it – even if it should be involved with commitments and standards of varying scope and flexibility – keeps man from being vainly and uselessly cut off from a guaranteeing moral and axiological reference.

Key terms: Atheism; Religion; Islam; Man; Philosophy; Secularism; Free will; Cognition; Richard Dawkins; Sam Harris.

References

Ar-Rāgheb al-'Eṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Ed. Haytham Tu'mī (Beirut: Dār 'Eḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1st edn., n.d).

Richard Dawkins, *Wahm al-'Elāh [The God Delusion]*, Trans. Bassām al-Baghdādī (Stockholm: n.p, 2nd edn. 2009).

Sam Harris, *al-'Erādah al-Ḥurrah [Free Will]*, Trans. Hiba Khattāb, prepared by Ḥamīd al-Khaṭṭāb.

by presence *[al-'ilm al-ḥuduri]* and knowledge by correspondence *[al-'ilm al-ḥusuli]*, stressing the precedence of the first and the derivativeness of the other in his epistemological matrix. The second paper deals with the matter of the ontological primacy of existence *[asalat al-wujud]* as posed by Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī by defining the correct parameters of the meaning of the ontological primacy of existence, going further to show new explanations provided by late commentators on the philosophy of Transcendental Wisdom.

These two papers are part of the scholarly work born from a regional symposium organized by the *Sapiential Knowledge Institute* this past year, under the title "The Philosophical System of the School of Transcendental Wisdom", whose papers will be published in coming issues of *al-Maḥajja*.

All Praise be to God, the Lord of All the Worlds

Hussein Saalouk

exit this cycle that takes into considerations the ontological context of the atheist and the religious, in an attempt to reach a delineation of the lines of conflict and subsequently look into the theoretical foundations of the dispute between the two parties.

Next, Moushir Aoun's paper attempts to define the intellectual and theoretical foundations of German philosopher "Friedrich Nietzsche", who, in his approach against the Church, sought to demolish the foundations of religion, on the one hand, casting away the God of the Church who he has announced his death on more than one level. On the other he attempted to build a new understanding of man, in which the latter would be free from binding religious shackles, detached from religious preconceptions: a powerful lord completely free in his will.

Thereafter, Ahmad Majed takes us into a critical paper, whose subject is the language of atheism, wherein the inability of atheist language to obtain true legitimacy becomes apparent, thereby driving it to strike the paradigm upon which religious language rests, or rather language in general, unwise to the dangerous implications of such an undertaking, which paves the ground for a mutilated understanding of man, for whom language is an essential component of his existential dimensions.

Samir Kheireddin's approach then takes us into the reality of the outstanding debate between religion and atheism. Whereas many intellectuals are in agreement in what concerns the foundations of the logical rational method, true disagreement arises in the premises used to create the statements of the logical syllogisms that serve the two parties. This reveals – in many a case – that atheists argumentation tend to force onto the other statements premises that they had not adopted at all, which strengthens the belief that atheism is - at first - borne of psychological motives.

With Abdullah Zayour, however, we stand before a type of scientific theses that judges the opponent based on his own beliefs: As many modern atheists attempt to employ the results of modern empirical sciences to confirm the non-existence of a creator for the universe, Zayour works from the same results to establish a different understanding wherefrom these results are necessary introductions for certain faith in the existence of a creator for the universe.

As for the other section on studies and research, it has two research papers by Kamal Lizzeik and Ahmad Jaber, the first dealing with the existential dimension of knowledge in the philosophy of Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, highlighting new meaning that Ṣadrā has given to both knowledge

concerned in over several past issues.

- Seeking to provide the aforementioned common ground by presenting a number of papers possessing sound and neutral scientific standards.

- Stressing the centrality of rational faith which it believes to be the only salvation, and seeking to provide answers for a number of questions posed by atheists, which we hope to achieve in this issue.

- Call on atheists, be their exponents, theorizers, or people who have adopted it, to a calm, sound, scientific debate that would help save them from the darkness of their estrangement. In this, *Al-Maḥajja* is motivated by its undying commitment to the affairs of man as a creature honored by divine will.

The Issue

This issue's papers are grouped into two sections, the first tackles the issue's subject, entitled "Atheism and Estrangement of Man", and the second that of studies and research. The first includes seven papers, the second two.

The issue first begins with a paper by Shafik Jaradi wherein he attempts to highlight the essence of man as a pivotal axis for heated intellectual debate between atheists and the religious, bringing into light some theses atheism considers to be its cornerstones, such as "free will" for example, thereby dissipating its false antagonism towards the truth of belief, and outlining its supposed intellectual framework in the regularity of man's life, thereby preventing man from falling into the trap that "mutilates" the human being and distorts the role religion intends of him.

Jaradi's paper is followed by one by Hassan Badran, in which he persistently ponders on the realistic epistemological boundaries that atheist thought might be applicable within, attempting to see whether it is possible to arrive to a true authenticity for the atheist calling, opposite to religious callings. He does this by exploring the intellectual features of different atheist theses, thus making them speak for themselves for a number of essential notions, such as "God", "religion", and "nature".

Then, we pause with Alvin Plantenga, wherein we see that rivals from both the "belief" and "atheism" camps have no common ground for debate from which to start, and thus no way to avoid drifting into offensive and defensive vitriol, since each of the disputants questions the epistemological and intellectual background of the other. With him, we reach a solution to

in the atheists' claims that they alone possess rationality, we however feel differently towards the first position, whose premise though we may to a large extent agree with, we do not concur with the incompetence of atheism's theses for discussion and investigation, because philosophers - according to the same rational regulations - have stated that partial non-existents have their share of existence, which means that atheist theses that claim nihilism could well be looked into and refuted.

Based on the above-mentioned: the phenomenon that is atheism is now a reality that one cannot overlook, rather it has been shown that this phenomenon, with its ability to reproduce and spread in all ages and all places, has inherent and objective foundations that must be scrutinized with care in order to possess a correct understanding of its truth.

Yes, scholars may not find in much of the theses this phenomenon produces fertile ground for true scholarly discussion - and in our limited space we will not investigate or refute any atheist theses - however the very existence of this phenomenon and the fact that many have a strong inclination to adopt it and fight under its banner forces researchers to rethink its motives and origins in order to arrive to a safe conclusion in explaining its reality, particularly with the presence of such vast opposing thought - religious thought, diverse as it is - which, as atheism, claims that it is based on the necessities of rationality, which places us before one common standard the two have in common: rationality.

In order the delve into this question - that of the origins of the atheist phenomenon - and others that may arise as a result, the standard of rationality we have brought forth is the only foundation from which we can progress, as it holds authority over both parties. If not, then in no way can a phenomenon be tackled by resorting to methodological foundations it itself refuses.

To speak of a rational standard in this endeavor forces researchers speaking of this phenomenon to possess neutral scholarship, allowing its wielders to study as much atheist theses as the matter requires - and religious theses whenever needed, and unburdening them of all prior judgments, grudges, and hatred, which could prevent them from arriving to the proper conclusions.

In light of this, *Al-Maḥajja* has taken it upon itself to brave this question in this issue, posing the question of atheism for a number of reasons:

- Considering the necessity of reaching a fine understanding of this phenomenon allowing to delve into establishing a clearer philosophical perception of human nature, an endeavor that this review has been

EDITORIAL

It may be difficult for religious intellectuals and scholars to submit to the *status-quo* of dealing with the phenomenon of atheism as a constructive phenomenon worthy of standing on equal footing with their religious theses; how can it not be so when atheism - different as its levels and theses may be - stands on naught but dead corpuses that the atheists believed to be the ruins of the coherent religious matrix. In other words, atheist approaches have only gained legitimacy by excluding the counterpart: faith. The latter, hence, is left with the idea that atheism is no more than a group of nihilist beliefs whose holder delusionally holds to be existent, too weak to tell true existents apart from partial non-existents. Since anything lacking the essence of subsistence, lacks even still any kind of proof, and this falls upon the faithful as a necessity brought upon by the regulations of rational logic, which makes going into *compound Halliyāt* [form of putting a question in logic when one wants to know whether or not a thing exists and if it exists what are its attributes or qualities] dependent upon the fulfillment of a positive answer with *simple Haliyāt* [form of putting a question in logic when one asks merely about the existence of a thing].

On the other hand, atheists were never content in suffering under any kind of marginalization the religious - be they deist or theist - attempted to establish and build upon. Leading figures of atheism have adopted a radical confrontational stance, relegating all religious belief to empty justifications made up by man's ignorant Self in an effort to explain his affairs or the world that surrounds, or delusions created by man's delusive faculties for his love of mythologization, or inherited beliefs and observed phenomenon stored in the memory of the ignorant man, ever refusing to put his mind to work, or other explanations they used to undermine any belief religious matrices stand upon. This in turn, led them to claim themselves the only ones possessing rationality, or at least them being the only ones to break all the shackles faith has on rationalism. Modern Atheists sought another path towards the same end; they would rely upon factual, palpable results proven by modern empirical sciences: the same results used by some religious tendencies to prove their own points!

Though we find ourselves rejecting categorically the second position, for its frank radicalism and clear excess, which a fair observer would find

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja |
Issue 32 (2017)

Al-Mahajja | Issue 32 (2017)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

Al Maaref Al Hekmiyah
The Religious & Philosophical Studies Institute

Issue 32 | Spring - Summer 2017
Biannual, Specialized in Religious and Philosophical Thought

32

AL-Mahajja

THE ISSUE: Atheism and the Estrangement of Man

PAPERS AND STUDIES